حیات امام احمد بن حنبلؒ

تالیف

محمد ابو زھرہ

پروفیسر قوانین اسلامی لاء کالج۔ فواد یونیورسٹی مصر

ترجمہ

سید رئیس احمد جعفری ندوی مرحوم و مغفور

تعلیقات و حواشی

محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی

ملک سنز پبلشرز

کارخانہ بازار فیصل آباد

(پاکستان)

لنحيينه حيوة طيبة

حیات امام احمد بن حنبل رح

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے حالات و سوانح، امام صاحب کے زمانہ، ان کے افکار اور فقہ اسلامی میں حنبلی فقہ کی امتیازی حیثیت کا تفصیلی تذکرہ

تالیف

محمد ابو زہرہ

پروفیسر قوانین اسلامی لاء کالج، فواد یونیورسٹی مصر

ترجمہ

سید رئیس احمد جعفری ندوی مرحوم و مغفور

تعلیقات و حواشی

محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی

ناشر

ملک سنز پبلشرز کارخانہ بازار فیصل آباد فون نمبر ۲۴۳۷۵

مصنف : ——————— محمد ابو زھرہ (مصر)

ترجمہ : ——————— سید رئیس احمد جعفری ندوی

طابع : ———————

قیمت : ——————— =/[illegible] روپے

طبع پنجم : ——————— ۱۹۹۴ء اگست

سائز : ——————— $\frac{۲۳ \times ۳۶}{۱۶}$

(ملک سنز نے آفسٹ پرنٹنگ پر پہلی بار شائع کی)

طبع في

المطبعة العربية

۳۰ - لیک روڈ - بالمقابل [illegible] ہال انارکلی - لاہور (پاکستان)

قَالَ الْاِمَامُ الشَّافِعِیُّ رَحِمَہُ اللّٰہُ تَعَالیٰ

اَحْمَدُ!

اِمَامٌ فِیْ ثَمَانِ خِصَالٍ:

اِمَامٌ فِی الْحَدِیْثِ

اِمَامٌ فِی الْفِقْہِ

اِمَامٌ فِی اللُّغَۃِ

اِمَامٌ فِی الْقُرْاٰنِ

اِمَامٌ فِی الْفَقْرِ

اِمَامٌ فِی الزُّھْدِ

اِمَامٌ فِی الْوَرَعِ

اِمَامٌ فِی السُّنَّۃِ

(طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلی)

فہرست مضامین

مضامین	صفحہ

امام احمدؒ کا زمانہ اور اسکی کارفرمائیاں

فرق اسلامیہ

حصہ دوم

امام احمدؒ کے افکار وآراء

بعض عقائد سے متعلق امام احمدؒ کی رائے۔

٭

"ایک عرصہ تک امام صاحب کے سفر سیاحت کا سلسلہ جاری رہا، تاکہ وہ ائمۂ حدیث کے منہ سے نکلے ہوئے بولوں کو براہِ راست سنیں اور ان کو ضبطِ تحریر میں لائیں۔

بصرہ کا سفر آپ نے پانچ مرتبہ کیا اور بعض دفعہ وہاں کئی کئی ماہ تک قیام فرمایا، جہاں وہ بعض شیوخ سے کسبِ فیض کرتے، کبھی کم مدت تک، کبھی زیادہ عرصہ تک جیسا موقع کا تقاضا ہوا۔ حجازِ مقدس کا سفر بھی آپ نے پانچ مرتبہ کیا، سب سے پہلے ۱۸۷ھ میں، اسی سفر میں امام شافعیؒ سے ملاقات ہوئی، اور سفر کا جو اصل مقصد تھا وہ پورا کیا، یعنی حدیث ابی عیینہ کا حاصل کرنا، نیز فقہ شافعیؒ اس کے اصول، قرآن کے ناسخ اور منسوخ کا بیان؛ یہ سب چیزیں معلوم کیں اس کے بعد امام شافعیؒ سے ان کی ملاقات بغداد میں ہوئی جب وہ وہاں تشریف لائے تھے، ان کے کشکول میں ان کی فقہ اور اصولِ فقہ کے اوراق موجود تھے، اگرچہ کچھ عرصہ بعد مصر میں ان کے فقہ و اصول نے تنقیح کے مدارج طے کیے لیکن امام احمدؒ اس فن میں پختہ ہو چکے تھے چنانچہ معرفتِ حدیث میں امام شافعیؒ ان کی رائے اور فکر کو مدارِ اعتماد قرار دیتے اور کبھی کبھی فرماتے،

"اگر آپ کے پاس کوئی صحیح حدیث پہنچ جایا کرے تو مجھے بھی اس سے باخبر کر دیا کیجیے خواہ وہ کسی حجازی سے پہنچی ہو یا شامی سے یا عراقی سے یا یمنی سے۔"

(صفحہ نمبر)

✺

ہمارا ایک پڑوسی تھا، وہ ہمارے پاس ایک خط لے کر آیا، اور کہنے لگا کیا تم اس سوادِ خط کو پہچانتے ہو؟ ہم نے کہا، یہ تو احمد بن حنبلؒ کا خط ہے، تمہیں انھوں نے کیوں لکھا تھا؟ کہنے لگا، ہم مکہ میں سفیان بن عیینہ کے ہاں مقیم تھے، احمد بھی ہمارے ساتھ تھے، ایک مرتبہ کئی دن تک وہ لاپتہ رہے، آخر ایک دن خود ہی ان کے ہاں گئے، تو دروازہ بند تھا۔

مَیں نے پوچھا،

"کیا بات ہے، کیوں غائب رہے ہو؟

کہنے لگے،

"میرے کپڑے چوری ہو گئے ہیں"

مَیں نے کہا

"میرے پاس کافی دینار ہیں، چاہو یوں ہی لے لو، خواہ قرض کے طور پر" لیکن انہوں نے نہ یونہی لینا پسند کیا، نہ قرض کے طور پر۔ تو مَیں نے کہا

"اجرت پر میرے لیے کچھ لکھ دو گے؟"

اس پر راضی ہو گئے، میں نے انہیں ایک دینار دیا، کہنے لگے میرے لیے اس رقم کا کپڑا خرید لاؤ اور اس کے دو ٹکڑے کر دو، ایک تہ بند، ایک چادر اور ایک ورق کاغذ لا دو، میں نے کپڑا لا دیا اور کاغذ لا کر دے دیا تو انھوں نے یہ لکھ دیا۔"

(صفحہ نمبر)

*

امام شافعیؒ جب دوسری مرتبہ بغداد تشریف لائے، اور وہاں قیام فرما ہوئے اور اپنے نظریات اور مسلک کی نشر و تبلیغ میں مصروف ہوئے تو امام احمدؒ بھی بغداد میں موجود تھے، اور امام شافعیؒ کی مجلس میں پابندی کے ساتھ حاضر ہوا کرتے تھے یہ حاضری انہوں نے کبھی ناغہ نہیں کی، سوا کوئی سفر پیش آجانے کے سبب سے یا حدیث ہی کے سلسلہ میں کسی اور مصروفیت کے باعث۔

امام شافعیؒ نے دیکھا کہ احمدؒ عبدالرزاق بن ہمام سے طلب حدیث کے سلسلہ میں یمن جا رہے ہیں، جیسا کہ ہم یہ واقعہ اس سے قبل بیان کر چکے ہیں امام شافعیؒ کو یہ بھی معلوم تھا کہ احمدؒ روپے کی کمی کے باعث کیسی کیسی مشقت اور تکلیف پر مجبور ہو جاتے ہیں، اسی زمانہ میں امین نے امام شافعیؒ کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ یمن کے لیے کسی قاضی کا انتخاب کریں، انہوں نے محسوس کیا اگر احمدؒ کو یمن کا قاضی بنا دیا جائے تو ان کی یہ دشواری ختم ہو جائے گی، بغیر کسی زحمت اور مصیبت سے دوچار ہوئے وہ عبدالرزاق بن ہمام سے حدیث کی سماعت کر سکیں گے، یہ سوچ کر انہوں نے احمد کو اس منصب کی پیش کش کی، لیکن انہوں نے انکار کر دیا، دوبارہ پھر اصرار کے ساتھ یہ پیشکش دوہرائی، اس کے جواب میں امام صاحب نے امام شافعیؒ سے جو ان کے استاد اور شیخ تھے اور جن کا وہ بے حد اجلال و احترام کرتے تھے، کہا

"اے ابو عبداللہ!

اگر اس پیش کش کی بات میں نے آپ سے دوبارہ سنی تو پھر آپ مجھے کبھی اپنے حضور میں حاضر ہوتے نہیں دیکھیں گے"

(صفحہ نمبر)

✹

"ایک مرتبہ اپنے دورِ ابتلا میں وہ کسی سلسلہ میں خلیفہ کے پاس گئے، وہاں انہیں مرعوب اور دہشت زدہ کرنے کی کوشش کی گئی تاکہ وہ بھی وہی کہنے لگیں جو خلیفہ اور اس کے حاشیہ نشینوں کی مرضی تھی، یعنی قرآن کے مخلوق ہونے کا اعتراف و اقرار، چنانچہ ان کی موجودگی میں ان کی نظر کے سامنے دو آدمیوں کی گردان قلم کر دی گئی لیکن وہ اس لرزہ خیز منظر کے دوران میں بھی اتنے مستقل مزاج رہے کہ جب ان کی نظر امام شافعیؒ کے ایک شاگرد پر پڑ گئی تو اس سے دریافت کیا:

"موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ کا کوئی قول آپ کو یاد ہے؟"

اس دہشت ناک منظر میں اطمینان اور بے پروائی کی یہ بات سن کر امام احمدؒ کے بدترین مخالف اور دشمن، احمد بن ابی داؤد نے تعجب کے ساتھ کہا:

"اس شخص کو دیکھو جو ضرب شمشیر سے اتنا قریب ہے، پھر بھی فقہی مسائل میں الجھا ہوا ہے۔"

(صفحہ نمبر)

❋

"میں ایک مرتبہ ابوعبداللہ (احمد بن حنبلؒ) کے پاس گیا اور ان سے سوال کیا کہ "گدازِ قلب کس طرح پیدا ہو سکتا ہے؟

یہ سُن کر آپ نے اپنے اصحاب کی طرف دیکھا، پھر تھوڑی دیر تک سر جھکائے رکھا، پھر اٹھایا اور فرمایا:

"بیٹا! گدازِ قلب صرف اکلِ حلال سے پیدا ہو سکتا ہے۔"

اس کے بعد ابونصر بشر بن حارث کے پاس گیا، ان سے بھی میں نے وہی سوال دریافت کیا، انہوں نے کہا:

" اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ (الرعد) (دیکھو! خدا کے ذکر ہی سے دل مطمئن ہوتے ہیں)

میں نے عرض کیا، ابھی ابھی میں ابوعبداللہ کے پاس سے آرہا ہوں، فرمایا، تو بتاؤ انہوں نے اس سوال کے جواب میں کیا کہا؛ میں نے کہا وہ تو فرماتے ہیں، گداز قلب اکلِ حلال سے پیدا ہوتا ہے، کہنے لگے بڑے پتہ کی بات کہی۔

پھر میں عبدالوہاب بن ابی الحسن کے پاس گیا، ان سے بھی میں نے وہی سوال کیا، جواب میں انہوں نے کہا، اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ۔"

(صفحہ نمبر)

❋

"امام احمد رحمۃ اللہ علیہ چنے ہوئے ثقہ راویوں سے روایت کیا کرتے تھے انہوں نے کسی ایسے شخص سے روایت نہیں کی جسے ضعیف سمجھتے ہوں، یا ان کی نظر میں جو شخص ضبط و فہم پر پوری دسترس نہ رکھتا ہو۔ آپ کو جب کسی کے بارے میں یقین ہو جاتا تھا کہ یہ ثقہ ہے تو بے تأمل اس کی روایت قبول کر لیتے اور اس کے مرویات کو قیدِ کتابت میں لے آتے تھے۔ اپنے شاگردوں سے اسے املا کراتے تھے، اور اگر روایت قبول کر لینے کے بعد یہ معلوم ہو جاتا کہ جس راوی سے انہوں نے روایت قبول کرنے میں دھوکا کھایا ہے یا سند میں ایسے شخص کا ذکر آ گیا ہے جو ثقہ نہیں ہے تو وہ اس کی حدیث ساقط کر دیتے تھے، یہی وجہ تھی کہ انہوں نے احادیث کا جو مجموعہ جمع کیا تھا، اس میں برابر حذف و تغیر کا سلسلہ جاری رہتا تھا، یہاں تک کہ جب اپنی اولاد اور مخصوص لوگوں کو وہ مسند املا کرا چکے اس کے بعد بھی حذف و تغیر کرتے رہے۔"

(صفحہ نمبر)

"جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث رد کرتا ہے وہ ہلاکت کے کنارے کھڑا ہے۔"

وہ یہ بھی فرماتے تھے:

"میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث نہیں لکھی جس پر خود بھی عمل کرنے کی کوشش نہ کی ہو۔"

اور جب کبھی ایسی مشکل پیش آئی کہ حدیث یا سنت نہ ملتی تو تخریج مسائل کے سلسلہ میں وہ اجتہاد سے کام لیتے تھے، لیکن یہ اجتہاد منہاجِ سلف پر ہوتا تھا، بدعت سے بری اور تغیرِ راہ سے الگ، وہ ایسے اجتہاد سے روکتے تھے، جس کے بارے میں سابق میں کہیں کوئی قول نہ ملتا ہو، یا اسلاف میں سے کسی کا نقشِ قدم نظر نہ آتا ہو، چنانچہ وہ اپنے شاگردانِ رشید سے فرمایا کرتے تھے:

"خبردار، کسی ایسے مسئلہ میں سخن طرازی نہ کرنے لگنا، جس میں تمہارا کوئی امام اور رہبر نہ ہو۔"

(صفحہ نمبر)

✹

امام احمدؒ اس مسلک پر بڑی سختی کے ساتھ قائم ہیں کہ سنتِ نبویہ، قرآن کریم کی مفسر ہے، وہ اسے بھی فرض نہیں کرتے کہ ظاہرِ قرآن اور سنت میں تعارض واقع ہو سکتا ہے، اس لیے کہ ظاہرِ قرآن اسی چیز پر محمول کیا جائے گا جس جانب سنت رہنمائی کر رہی ہے، کیونکہ سنت قرآن کا بیان ہے، اور قرآن کے احکام و فقر کی مفسر ہے۔ امام احمدؒ نے ایک کتاب ان لوگوں کے رد میں لکھی ہے "جو ظاہر قرآن کو لے لیتے ہیں اور سنت کو ترک کر دیتے ہیں"

(صفحہ نمبر)

امام احمدؒ کی تحریروں، جوابوں، اور بیانوں سے یہ بات
واضح ہوتی ہے کہ وہ اعتقاد کے بارے میں بھی حدیثِ
آحاد کو وہی درجہ دیتے تھے جو عمل کے بارے میں
مثلاً عذابِ قبر پر ایمان لانا، منکر و نکیر کا ایمان رکھنا،
حوضِ کوثر، اور شفاعت کو جزوِ ایمان سمجھنا، اور اس
بات پر ایمان رکھنا کہ موحد امتحان کے بعد جہنم سے نکال
لیے جائیں گے۔ یہ سب باتیں احادیثِ آحاد ہی سے
ثابت ہیں اور امام احمدؒ ان سب کو تسلیم کرتے
تھے۔"

(صفحہ نمبر)

٭

اصحاب امام احمدؒ کا ایک فتویٰ یہ ہے کہ اگر مالک مکان کے گھر میں گنجائش ہو تو اسے اس امر پر مجبور کیا جا سکتا ہے کہ وہ بے خانماں لوگوں کو اپنے گھر میں رہنے دے
اس سلسلہ میں حافظ ابن قیم فرماتے ہیں :

اگر لوگ کسی کے گھر میں (اگر گنجائش ہو) بے گھر ہونے کے باعث سکونت پر یا کسی سرائے میں ٹھیرنے پر مجبور ہو جائیں تو مالک مکان یا سرائے پر واجب ہے کہ بغیر جھگڑے ٹنٹے کے انہیں رہنے دے لیکن یہ سوال کہ وہ کرایہ لے گا یا نہیں ؟ اس میں علماء کے دو قول ہیں جو لوگ کرایہ کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ بھی ان کو حرام سمجھتے ہیں کہ عام طور پر جو شرح کرایہ ہے اس سے زیادہ لیا جائے۔"

اور کوئی شبہ نہیں کہ اس فتوے کی بنیاد مصلحتِ عمومی، اور دفع مضرت ہے، اس لیے کہ اگر پریشان حال لوگ مالک مکان کو ضرر پہنچائے بغیر سکونت پر مجبور ہوں، تو ضروری ہے کہ کرایہ کی شرح نہ بڑھنے دی جائے اور یہ کوئی ظلم نہیں ہے۔

(صفحہ نمبر)

٭

"صحابہ کا دیا ہوا فتویٰ چھ صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔

۱۔ یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنا ہو،

۲۔ اس صحابی سے سنا ہو جس نے آپؐ سے سُنا ہو،

۳۔ کتابِ الٰہی کا جو نکتہ ہماری نظر سے پوشیدہ رہ گیا، اس کی پوری اطلاع،

۴۔ ہماری طرف وہی قول منتقل کیا، جو ان کے ہاں متفق بر تھا،

۵۔ لغت، دلالتِ لفظ، قرائن حالیہ یا مجموعی طور پر وہ وجدان جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت مسلسل، آپؐ کے افعال واحوال کے مشاہدات، سیرت اور سماعِ کلام، علمِ مقاصد، شہودِ تنزیلِ وحی اور مشاہدۂ تاویل پر مبنی ہو لہٰذا صحابی کا فہم، ہمارے فہم سے بالا اور برتر ہو گا۔

اور ان پانچوں وجوہ کی بنیاد پر، صحابی کا فتویٰ ہمارے اوپر حجت ہو گا، اور اس کی اتباع لازم۔

۶۔ اور اگر فہم صحابی، غیر روایت، یا غلط فہمی پر مبنی ہو تو اس تقدیر پر اس کا قول حجت نہیں ہو گا، (اور اس کی پیروی بھی لازم نہیں ہو گی) لیکن یہ قطعی بات ہے کہ پہلی پانچ صورتیں اغلبی ہیں اور چھٹی نادر اور شاذ۔ بنابریں ظنِ غالب یہی ہے کہ صحابی کا فتویٰ منشائے شریعت کے مطابق اور درست ہے، لہٰذا اس پر عمل متعین ہونا چاہیے۔"

(صفحہ نمبر)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ حضرت امام احمد بن محمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح حیات، ان کے مسلک اور ان کی فقہ پر پیش نظر کتاب منصۂ شہود پر آنے سے ایک بندۂ عاجز کی دیرینہ آرزو بر آئی و للہ الامر من قبل ومن بعد یہ کتاب مصر کے ایک جدید تعلیم سے آراستہ عالم کی تالیف "ابن حنبل" کا اردو قالب ہے اور بلاشبہ اپنے موضوع پر جامع۔ حضرت امام کا شمار امت کی مقبول ترین اور مسلمہ ہستیوں میں ہے۔ اہلسنت کے ایک مکتبِ فکر ہی کے آپ امام نہیں، بلکہ بعض وجوہ سے سب ہی نے آپ کو اپنا امام تسلیم کیا ہے۔

رجال و سیر کی قریباً سب کتابوں میں آپ کے سوانح حیات مذکور ہیں، جو رواۃ حدیث، محدثین کرام، صوفیائے عظام اور فقہاء داعیانِ امت کے سلسلے میں لکھی گئی ہیں، بلکہ بعض ائمہ حدیث و فقہ نے آپ پر مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں مندرجہ ذیل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:۔

مناقب الامام احمد للامام احمد بن الحسین البیہقی، المتوفی ۴۵۸ھ

مناقب الامام احمد للامام عبداللہ بن محمد الہروی المتوفی ۴۸۱ھ

مناقب الامام احمد للحافظ ابی زکریا یحییٰ بن عبدالوہاب ابن مندہ، المتوفی ۵۱۲ھ

مناقب الامام احمد للعلامہ عبدالرحمٰن ابن الجوزی، المتوفی ۵۹۷ھ

تعجب ہے اردو میں اس موضوع پر کوئی کتاب نہیں تھی، حالانکہ جہاں تک ہمارے دَور کا تعلق ہے، اس میں امام احمدؒ کے سوانح زندگی سے واقفیت نہایت ضروری ہے کیونکہ ہم بھی آج اسی نوعیت کی گمراہیوں سے دوچار ہیں جس قسم کی بدعاتِ عقائد و اعمال نے عباسیوں کے ماموِنی عہد میں بال و پر نکالے تھے، اور ان کا ازالہ کرنے کے لیے حضرت امام احمدؒ نے سر دھڑ کی بازی لگادی تھی۔

کچھ مدت ہوئی کہ بوساطتِ محترم دوست مولانا عبدالقادر صاحب ندوی لائل پوری، مدرسہ تعلیم الاسلام اوڈانوالہ، ضلع لائل پور سے مصر کے پروفیسر محمد ابوزہرہ کی کتاب "ابن حنبلؒ" ہاتھ لگ گئی، مطالعہ کے بعد خیال ہوا کہ کتاب اپنے موضوع پر کافی حد تک جامع ہے، اس کو اردو کا جامہ پہنا دیا جائے تو بہتر رہے گا۔ چنانچہ مشہور مصنف جناب مولانا سید رئیس احمد صاحب جعفری کی خدمت میں احقر نے کتاب مذکور کے ترجمہ کے لیے درخواست کی تو انہوں نے بلا تامل اور بڑی خوشی سے منظور فرمایا، اور اپنی کثیر مصروفیات کے باوجود چند ماہ میں ابن حنبلؒ کا اردو ایڈیشن تیار کر دیا۔

حضرت امام احمدؒ نے کن حالات میں حفاظتِ دین وصیانتِ سنت کی خدمت سرانجام دی؟ اور کہاں تک آپ کو کامیابی ہوئی؟ اس کی تفصیل آپ آئندہ صفحات میں پڑھیں گے تاہم بعض وجوہ کی بنا پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا ابوالکلام صاحب آزاد نے امام صاحب کے دَور اور اس کے مقتضیات کے مطابق آپ کی جدوجہد کا جو تذکرہ کیا ہے اس کے جستہ جستہ مقامات یہاں پیش کر دیئے جائیں۔

"تیسری صدی (ہجری) کے اوائل میں جب فتنۂ اعتزال و تعمق فی الدین اور بدعۃ مضلۂ تکلم بالفلسفہ و انحراف از اعتصام بالسنۃ نے سر اٹھایا اور صرف ایک ہی نہیں، بلکہ لگاتار تین عظیم الشان فرماں رواؤں یعنی مامون، معتصم، اور واثق باللہ کی شمشیر استبداد و قہر حکومت نے اس فتنہ کا ساتھ دیا، حتیٰ کہ بقول علی بن المدینیؒ کے فتنۂ ارتداد و منع زکوٰۃ (بعہد حضرت ابوبکرؓ) کے بعد یہ دوسرا فتنۂ عظیم تھا جو اسلام

کو پیش آیا۔"

"عزیمتِ دعوت وکمالِ مرتبۂ وراثتِ نبوت، وقیامِ حق و ہدایت فی الارض والامتہ کا وہ جو ایک مخصوص مقام تھا، صرف ایک ہی قائم بامر اللہ کے حصہ میں آیا، یعنی سیّد المجدّدین و امام المصلحین حضرت امام احمد بن حنبلؒ۔"

"یہ وہ وقت تھا، کہ قیامِ سنت و دینِ خالص کا قیامت تک کے لیے فیصلہ ہونے والا تھا، اور مامون و معتصم کے جبر و قہر اور بشر مریسی اور قاضی ابن ابی داؤد جیسے جبابرہ معتزلہ کے تسلط و حکومت نے علمائے حق کے لیے صرف دو ہی راستے باز رکھے تھے، یا اصحاب بدعت کے آگے سر جھکا دیں، اور مسئلہ خلقِ قرآن پر ایمان لاکر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اس کی نظیر قائم کر دیں کہ شریعت میں صرف اتنا ہی نہیں ہے جو رسول بتلا گیا، بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ کہا اور کیا جا سکتا ہے، اور ہر ظن کو اس میں دخل ہے، ہر رائے اس پر قاضی و آمر ہے، ہر فلسفہ اس کا مالک و حاکم ہے! اور یا پھر قید خانے میں رہنا اور ہر روز کوڑوں سے پیٹا جانا قبول کر لیں۔"

"فی الحقیقت حضرت امام موصوف کی نسبتِ محمدی اور کمالِ مرتبہ تأسی بے باسوۂ نبوت کی یہی وہ شان وجلالت ہے جس نے ان کو تمام ائمہ و مجدّدینِ اُمّت کی صفوفِ مراتب وکمال سے بلند کر کے ایک دوسرے ہی مقام پر پہنچا دیا ہے حتٰی کہ تمام ائمۂ اسلام میں یہ فضلِ مخصوص صرف انہی کے حصّے میں آیا کہ ان کی محبت و پیروی اہلِ حق و سنت ہونے کی دلیل ٹھہری اور ان سے انحراف بدعتی ہونے کی سب سے بڑی پہچان! اللہ تعالیٰ نے ان کو فنا فی السنۃ ہونے کا وہ مرتبہ عطا فرمایا کہ کمالِ استغراق وتفانی کی وجہ سے خود ان کی ذات گرامی ہی یکسر سنّت و اتباعِ سنّت کا پیکر و مجسمہ بن گئی، بحدیکہ:

نتواں ترا د جان را بہم امتیاز کردن!

جو اس امام کے قدم بقدم چلا، اس نے سنّت کو پایا اور جس نے اس کی راہ چھوڑی اس نے سنّت رسول و منہج اصحابِ رسول سے انحراف کیا۔ یہ کیا تھا کہ بڑے بڑے

ائمۂ عصر کو اعتراف کرنا پڑا "اذا رایت الرجل یحب احمد بن حنبل فاعلم انه صاحب سنة" اگر کسی کو دیکھو کہ امام احمدؒ سے محبت رکھتا ہے تو سمجھ جان لو کہ صاحب سنت ہے! خطیب نے تاریخ میں ہمدانی کا قول نقل کیا ہے۔ "یعرف به المسلم من الزندیق" اسی کسوٹی پر مسلم کو زندیق سے پرکھا جائے گا۔ دورقی نے کہا "من سمعتموه یذکر احمد بن حنبل بسوء فاتهموه علی الاسلام"

انا من اهوی، ومن اهوی، انا ۔۔۔ نحن روحان حللنا بدنا

فاذا ابصرتنی، ابصرته ۔۔۔ واذا ابصرته، ابصرتنا

ویقرب من هذا ما قیل بالفارسیة:

جذبۂ وصل بجدیست میان من و تو
کہ رقیب آمد و پرسید نشان من و تو

امام موصوف کے متعلق اسی حقیقت کو مزاحم الخاقانی نے ایک قطعہ میں نظم کیا تھا:

لقد صار فی الآفاق احمد محنة ۔۔۔ وامر الوری فیها فلیس بمشکل

تری ذا الهوی جهلا لاحمد مبغضا ۔۔۔ وتعرف ذا التقوی یحب ابن حنبل

اور یہ بالکل حق ہے۔ آج بھی دیکھ لو۔ ارباب بدعت کو کبھی امام موصوف کا مسلک خوش نہ آئے گا۔ ان کی محبت سے ان کا دل بالکل کورا ہوگا۔ بلکہ کہیں گے کہ ان کا طریقہ تاویل ورائے کی عقلمندی سے خالی اور محض ظاہر پرستی اور بے دانشی و بے علمی کا مجموعہ ہے۔ حتٰی کہ الرحمٰن علی العرش استوٰی اور ید و علو و نزول کے دقیق و فلسفیانہ معانی بھی ان کو معلوم نہ تھے اور تجسم و جہت کے اعتقاد میں مبتلا! برخلاف اس کے عصابۂ صالحہ کتاب وسنت و طائفہ و حقہ ما انا علیه واصحابی کہ جمیع طرق و مذاہب بدعیہ سے یکسر و دامن کشاں ہیں، اور مبتدعین و ارباب ہواء کے تمام شبیرہ ہائے تیرہ وروش ہائے نافرجام سے بکلی پناہ ڈھونڈھتے ہیں: اگرچہ اس کی وجہ سے لاکھوں کروڑوں انسانوں کے نزدیک مبغوض و مردود ہو

جائیں۔ تو اُن کا حال یہ ہے کہ اس امام اہل السنۃ کی محبت و پیروی کو اپنے ایمان کی زینت اور اپنے عقائد کی خوب روئی وزیبائی سمجھتے ہیں۔ اور ان کے مسلکِ سنت و حکمت اور طریقِ محمدیہ خالص سے مزاج، بدعتِ قیاس ورائے کے عشق و شغف سے اپنے قلب و روح کو ہمیشہ معمور و آباد رکھتے ہیں و رحمۃ اللہ علی القائل وھو ابن اعین (کما نقل الخطیب فی التاریخ اذ یقول:

اضحی ابن حنبل محنۃ مامونۃ و بحب احمد یعرف المتنسک
واذا رایت لاحمد متنقصاً فاعلم بان ستورہ ستھتک[1]

اللہ تعالیٰ نے حضرت امام کو اس جہاد میں کامیاب فرمایا، اور اس مقابلہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ فتنۂ اعتزال بالآخر ختم ہو کر رہا۔ اور آپ کے مسلک اتباع ظواہرِ قرآن و حدیث نے فتح پائی۔ انا لننصر رسلنا والذین آمنوا فی الحیوٰۃ الدنیا و یوم یقوم الاشھاد (م السجدۃ)

غور کیجئے تو معلوم ہو گا کہ فتنۂ اعتزال کا حاصل یہی تھا کہ قرآنِ حکیم کا تعلق حق تعالیٰ سے منقطع کر کے مخلوقی سطح کی ایک کتاب رہنے دیا جائے۔ اور اس کے سمجھنے کے لیے محض عقل پر اعتماد کیا جائے اور جس ہستی پر قرآن کا نزول ہوا اور جس ماحول اور جن مقدس لوگوں میں ہوا ان کی وساطت ختم کر دی جائے۔ حال آج بھی ایک ٹولے کا یہی ہے۔ وہ قرآن کو بس ایک "کتاب" سمجھتے ہیں۔ ڈکشنری ہاتھ میں لی اور اس کی تفسیر کرنے بیٹھ گئے۔ حدیث کی ضرورت نہ اقوال و تعامل صحابہ کی! —— حدیث اگر آڑے آتی ہے تو "آحاد" کہہ کر مسترد کر دیا۔ یا پھر "قانونِ فطرت" اور "مشاہداتِ سائنس" کے ڈائنامیٹ سے اس کو اڑا دیا! اور بڑی نوازش ہو تو "درایت" سے صحیح احادیث میں شک پیدا کر دیجئے اور من مانی کارروائی کے لیے اطمینان کا سانس لیجئے، رہے صحابہ تو اس کے لیے نحن رجال وھم رجال ہی کافی ہے —— !

یہ لوگ ہیں بقول مولانا ابو الکلام آزاد "معتزلہ جدید اور ان کے چھوٹے بھائی"

"اور یہ جو کہا معتزلہ جدید اور ان کے چھوٹے بھائی! تو ان لوگوں کا کچھ عجیب حال

---

[1] تذکرہ ص ۱۱۳ و ۱۲۹ - ۱۳۲ - طبع اول

ہے۔ ان کو دیکھ کر بے اختیار زبان سے نکل جاتا ہے کہ اللہ نیاز اول پر رحم کرے! معتزلہ قدیم علم وعمل دونوں کے اعتبار سے بدرجہا ان سے بہتر تھے۔ اور پھر اپنی ایک راہ رکھتے تھے۔

گر نہ پڑھیے نماز کیجئے نیاز آدمی چاہیے کرے کچھ تو!

یہ عجائب المخلوقات تو کسی مرض کی دوا نہیں اور عملی زندگی سے یک قلم کورے۔

ولھم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون"

(تذکرہ ص۱۳۳ طبع اول)

کتاب میں آپ دیکھیں گے کہ ان سب مسائل سے امام صاحب اور محدثین کو سابقہ پڑا، کوئی مسئلہ ایسا نہیں جو اب نیا پیدا ہوا ہو، اور الحمد للہ محدثین نے دلائل سے اپنے مسلک کی حقانیت ثابت کی اور مخالفین کے شبہات کو توڑا۔

ایک عام شبہ یہ پھیلا دیا گیا ہے کہ موجودہ دور کے مسائل ایسے ہیں جن کے حل سے شریعت اسلامیہ قاصر، اور اسلامی فقہ عقیم ہے۔ اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اسلامی قانون میں غیر اسلامی قانون کا پیوند لگائے بغیر چارہ نہیں۔

لیکن استاذ محمد ابو زہرہ صاحب نے فقہ حنبلی اور اس کے اصول استنباط پر جس انداز اور جس تفصیل سے بحث کی ہے اس سے یہ حقیقت واشگاف طور پر سامنے آجاتی ہے کہ یہ عامۃ الورود مغالطہ قرآن وسنت وتعامل واقوالِ صحابہ سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ اگر صحیح اصولوں کی روشنی میں آج بھی کتاب وسنت سے مسائلِ زندگی کو حل کرنے کی کوشش کی جائے تو کتاب وسنت وتعامل صحابہؓ سے ہر ہر قدم پر رہنمائی مل سکتی ہے، اور حنبلی فقہ میں خصوصیت کے ساتھ اس قسم کا مواد موجود ہے ـــ اور یہ اس کتاب کی ایک نمایاں خصوصیت ہے۔

اس سلسلہ میں اس طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ کتاب میں "مصالح" کے عنوان پر بحث کرتے ہوئے مصنف نے فقہ حنبلی کی جس "وسعت" کا ذکر کیا ہے، اس کا مطلب شریعت

اور قانون اسلامی کو کھیل بنانا نہیں، بلکہ فقہ حنبلی میں "مصالح" اور "سد ذرائع" دونوں اصول ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اور درحقیقت دونوں ہی کو ضابطے کے طور پر نافذ کرنے سے اعتدال قائم رہتا اور شریعت کا مقصودِ قیامِ امن و عدل و انصاف پورا ہوتا ہے۔

"حیات امام احمد بن حنبلؒ" —جو "ابنِ حنبلؒ" کا اُردو نام ہے— کے متعلق ایک ضروری بات یہ عرض کرنے کی ہے کہ بہت سے محاسن کے باوجود اس میں بعض جگہ مصنّف سے فاش غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں، جبکہ امام احمدؒ اور محدثین کے بنیادی مسلک کے خلاف بعض مسائل میں انہوں نے اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ مثلاً یہ کہ بسلسلہ مسئلہ خلق قرآن "حق بجانب معتزلہ تھا" یا یہ کہ "نزاع لفظی تھا حقیقی نہ تھا" اسی طرح کی اور بھی بعض خامیاں ہیں۔

احقر راقم نے دیانتہً ضروری سمجھا کہ ایسے مقامات کی حواشی میں نشان دہی کر دی جائے، اور مدلل طور پر ثابت کیا جائے کہ مسلک امام احمدؒ اور محدثین کا ہی حق تھا۔ اور معتزلہ کا سراسر باطل۔ علاوہ ازیں بعض جگہ توضیحی حواشی کی بھی ضرورت محسوس کی گئی۔ واللہ ولی التوفیق۔

آخر میں احقر کو جعفری صاحب موصوف کا مکرر شکریہ ادا کرنا ہے، کہ انہوں نے اُردو دان طبقے کو اس کتاب کے استفادہ کا موقع دیا۔ اس کے بعد اپنے محترم دوست مولانا عبدالقادر صاحب ندوی کا بھی —کیونکہ "ابن حنبلؒ" ان کے سوا یہاں کہیں سے نہیں مل سکتی تھی، ان کی نوازش سے ہمیں حضرت امام احمدؒ اور ان کے مسلک کی خدمت کا موقع ملا۔ اس کے ساتھ ہی اس امر کا اظہار بھی بطور تشکر ضروری ہے کہ یہ اہم کام شاید اتنی جلدی سرانجام نہ پا سکتا، اگر عزیزم مولوی حافظ عبدالرحمٰن گوہڑوی سلمہ، منیجر المکتبۃ السلفیہ لاہور جاں فشانی سے دن رات محنت نہ کرتے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسی عمدہ شان سے اس کتاب کی اشاعت کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔ دعا ہے کہ حق جل شانہٗ ہم سب کو اخلاص کی نعمت سے سرفراز فرمائے اور اپنے مقبول بندے سے متعلقہ کتاب کو شرفِ قبولیت سے نوازے ؎ و یرحم اللہ عبداً قال آمینا

خادم الحدیث و اھلہ — عاجز محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی — ۲۲ صفر الخیر ۱۳۷۶ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

مسلمانوں کو اپنے مذہب سے شغف ہے، اپنے اکابر رجال پر فخر ہے۔ اپنے اسلاف کرام پر ناز ہے، اپنے بزرگوں کے کارنامے سن کر اور پڑھ کر وہ وجد میں آجاتے ہیں لیکن جذبات سے ہٹ کر عمل کی دنیا میں آیئے تو معلوم ہوگا کہ فخر و مباہات، اور ناز و افتخار کی یہ نمائش صرف قول کی دنیا تک محدود ہے، عمل کا میدان یکسر خالی ہے۔

پاکستان دنیا کا سب سے بڑا اسلامی ملک ہے، پاکستان کی زبان —— اُردو —— دنیا کی ترقی یافتہ اور ہمہ گیر زبانوں میں شمار کی جاتی ہے۔ پاکستان میں ارباب علم وفضل کی بھی کوئی کمی نہیں ہے۔ لیکن حیرت اور حسرت کا مقام ہے کہ ہم اب تک اپنے اکابر کے سوانح تک، تفصیل اور تکمیل کے ساتھ نہیں مرتب کر سکے، کوئی قوم اس وقت تک ترقی نہیں کر سکتی جب تک وہ اپنے اسلاف کے کارناموں سے باخبر نہ ہو، حال اور مستقبل کے درمیان کوئی ربط نہیں قائم رہ سکتا، اگر حال اور ماضی کے مابین رابطہ نہیں قائم ہے۔

علامہ شبلی مغفور، اور بعض دوسرے ارباب علم اور اصحاب قلم نے ہیروزانِ اسلام یعنی ناموران اسلام کی سوانح عمریاں لکھنے کا سلسلہ شروع کیا۔ لیکن قوم کی ناقدر دانی کے باعث یہ سلسلہ قائم نہ رہ سکا، اور جو سکوت ان حضرات کی تصنیفات سے پہلے قائم تھا، وہ پھر قائم ہو گیا۔

عالمِ اسلام میں مصر جس طرح مالی اعتبار سے ممتاز ہے، اسی طرح وہ ذہنی، علمی اور تحقیقی اعتبار سے بھی یگانہ ہے۔ وہاں سے ہر سال درجنوں ایسی کتابیں شائع ہوتی رہتی ہیں جن کا معیار تحقیق کسی بڑے سے بڑے "ریسرچ اسکالر" کے لیے بھی شمع راہ کا کام دے سکتا ہے۔ مصر کے مصنفین جب کسی موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں تو اس موضوع کو اپنا لیتے ہیں، کوئی گوشہ نہیں

چھوڑتے، موضوع سے متعلق جتنا مواد بھی دستیاب ہو سکتا ہے، پہلے اسے فراہم کرتے ہیں، پھر مصنفانہ کد و کاوش سے کام لے کر اسے مرتب کرتے ہیں، ترتیب دیتے ہیں۔ تہذیب و تدوین کے فرائض سے عہدہ برآ ہوتے ہیں، اور پھر کتاب تیار کرتے ہیں، کوئی شبہ نہیں، ان کتابوں کو پڑھنے کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ کسی موضوع پر تیاری کس طرح کی جاتی ہے! اور کتنی تیاریوں کے بعد قلم اٹھایا جاتا ہے؟

پیشِ نظر کتاب اپنے موضوع پر ایک بے مثل کتاب ہے، بدقسمتی سے اُردو زبان میں امام احمد بن حنبلؒ کے بارے میں کوئی قابلِ ذکر مواد موجود نہیں ہے، یہ کتاب اس کمی کو بوجہ احسن پورا کر دیتی ہے، اور امام صاحب سے متعلق تمام ضروری معلومات فراہم کر دیتی ہے۔

کتاب خاصی طویل ہے، لیکن جیسا کہ عربی مصنفین کا عام قاعدہ ہے، وہ ایک بات کو کئی طرح سے کہتے ہیں۔ یہ خوبی یا نقص اس کتاب میں بھی موجود ہے، میں نے ترجمہ میں اس بات کا اہتمام ملحوظ رکھا ہے کہ کوئی قابلِ ذکر بات چھوٹنے نہ پائے، لیکن عبارت آرائی یا تکرار کلام کا ترجمہ کرنے سے گریز کیا ہے۔ ترجمہ بڑی حد تک لفظی ہے، لیکن میں نے اصول یہ پیشِ نظر رکھا ہے کہ لفظ پر عبارت قربان نہ ہونے پائے، صاحبِ کتاب کے مفہوم کو اور پیش کردہ معلومات کو میں نے اپنی زبان میں شستگی اور روانی سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

جو بات غیر ضروری طور پر طویل ہوگئی ہے اس کا مغز لے لیا ہے، اور باقی باتیں جو موضوع سے طولِ کلام کے باعث غیر متعلق ہوگئی تھیں، چھوڑ دی ہیں۔ لیکن کوئی واقعہ، کوئی تحقیق اور کوئی عنوان چھوٹنے نہیں پایا ہے۔ میں نے اپنے طور پر فاضل مصنف کے ساتھ انصاف کرنے کی پوری پوری کوشش کی ہے۔

مجھے اپنی بے بضاعتی اور کم مائگی کا احساس ہے۔ اسی لیے ایسے بڑے اور اہم کاموں میں ہاتھ ڈالتے ہوئے ہچکچاتا ہوں، لیکن جب قوم کے اکابر، اصاغر کو حکم دیں تو ان کا فرض یہی ہوتا ہے کہ بے چون و چرا تعمیل کر دیں۔ مجھے مولانا محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی نے حکم دیا کہ

مَیں اس کتاب کا ترجمہ کروں، اور مَیں اس حکم سے سرتابی نہیں کر سکا۔ بے انتہا گراں بار مصروفیتوں کے باوجود خاص طور پر وقت نکال کر مجھے یہ فریضہ انجام دینا پڑا۔

آخر میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اس ناچیز کوشش کو کامیاب فرمائے۔ لوگ اُمت کے اس جلیل القدر انسان کی سیرت، شخصیت، کردار، اور خصائص سے واقف ہوں، اور انہیں اپنانے کی کوشش کریں ؎

مرے قافلہ میں لٹا دے اسے
لٹا دے ـــ ٹھکانے لگا دے اسے

رئیس احمد جعفری
۸۹۔ ٹیگور پارک۔ لاہور
۶؍ جنوری ۱۹۵۶ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ الحمد للہ رب العلمین، و
صلی اللہ علی سیدنا محمد والہ وصحبہ وسلم!

لاکالج (مصر) کے میرے ان لیکچرز کا عنوان تھا "امام احمد بن حنبل — امام دارالسلام"۔ پیشِ نظر کتاب کو ان ہی کا خلاصہ سمجھنا چاہیئے۔

اس میں سب سے پہلے میں نے امام صاحب کی زندگی اور حالات وسوانح پیش کیے ہیں، پھر ان آفات ومصائب کا ذکر کیا ہے جو راہِ حق میں امام صاحب کو برداشت کرنے پڑے، پھر میں نے امام صاحب کے عہد پر ایک نظر ڈالی ہے، اور امام صاحب کے معاصرین پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہوئے ان آراء وافکار کا تجزیہ کیا ہے۔ جو اس زمانہ میں عام طور پر رائج تھے، بعد ازاں میں نے بتایا ہے کہ امام صاحب نے اصولِ دین، قیامِ سنتِ نبویہ اور تاسیسِ فقہ حنبلی کے سلسلہ میں کیسے کیسے کارہائے نمایاں سرانجام دیئے ہیں۔

اس کام سے فارغ ہونے کے بعد میں نے وضاحت کے ساتھ اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ امام صاحب نے ترویج سنت نبوی کے لیے کس طرح اپنی ساری زندگی وقف کردی۔ کس طرح انہوں نے احادیث کا مجموعہ مرتب کیا۔ اور اس مجموعہ نے امت کو کتنی بڑی سعادت سے ہمکنار کیا، پھر میں نے امام صاحب کی فقہ کو لیا ہے، اور بتایا ہے کہ فقہ حنبلی کا اصول کیا ہے؟ اس کی اساس وبنیاد کیا ہے؟ اس کا اصول اور ضابطہ کیا ہے؟ پھر میں نے ثابت کیا ہے کہ یہ سب کچھ ثمرہ تھا سنت نبوی کی دراست اور تتبع کا، انہوں نے ہر ہر قدم پر حدیثِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم)، آثار صحابہؓ، اور تابعینِ کرام کے فتاویٰ کو پیشِ نظر رکھا۔ اور اسی بنیاد پر اپنی فقہ کی عمارت تعمیر کی۔ پھر آخر میں ان اصولِ فقہیہ کا ذکر کیا ہے جن پر

فقہ حنبلی مبنی ہے، ان ادوار کا ذکر کیا ہے جن سے یہ مذہب گزرا، پھر اسالیبِ تخریج اور طرق نمو، ضبط قواعد، اور جمع فروع سے بحث کی ہے، یہاں تک کہ یہ مذہب ایک زندہ اور پائندہ، مذہب بن گیا جس میں صلاح بھی تھی اور اصلاح بھی!

اگر خدا کا فضل اور اس کی توفیق و اعانت نہ شامل ہوتی، تو یہ کام انجام تک نہیں پہنچ سکتا تھا۔

انہ نعم المولیٰ ونعم النصیر

محمد ابو زہرہ
(صفر ۱۳۶۷ھ - دسمبر ۱۹۴۸ء)

حضرت امام کے بارے میں ابو ثورؒ کہتے ہیں :-

"اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ احمد ابن حنبل اہلِ جنت میں سے تھے تو وہ ان کے ساتھ کوئی رعایت نہیں کرتا، بلکہ ایک سچی بات کہتا ہے۔ اگر کوئی شخص خراسان اور اس کے مضافات کا چکر لگائے تو اسے لوگ یہ کہتے ہوئے ملیں گے کہ احمد ابن حنبل ایک مردِ صالح تھے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شام اور اس کے اطراف، عراق اور اس کے آس پاس کا چکر لگائے تو سب کو یہی کہتے ہوئے پائے گا کہ" احمد ابن حنبل رجل صالح" (احمد اچھے آدمی ہیں)، لہٰذا اس امر پر ایک طرح کا اجماع ہے۔ اور اگر اس قول سے انکار کیا جائے تو گویا اجماع باطل ہو جاتا ہے[1]

یہ قول ایک فقیہ اور محدث کا ہے جو حضرت امام کا ہم عصر تھا، اس کا مطلب صرف اپنے نزدیک ہی امام احمد کے علومرتبت کا بیان کرنا نہیں، بلکہ وہ بتانا چاہتے ہیں کہ حضرت امام کی قدر و منزلت ان کے تمام معاصرین کے دلوں میں گھر کر چکی تھی۔ عالم اسلام کا اس امر پر اجماع تھا کہ وہ مردِ صالح ہیں، ان کا تقویٰ، زہد و ورع، قوتِ ایمانی، یہ سب چیزیں ہر شخص کی زبان پر تھیں۔ اگر اجماع حجت ہے تو بلاشبہ حضرت امام کے صلاح و تقویٰ پر یہ حجت قائم ہو چکی ہے۔ نہ اس پر کوئی شبہ وارد کیا جا سکتا ہے نہ شک کی گنجائش ہے۔

علوِ مرتبت

حقیقت یہ ہے کہ حضرت امام نے دورِ ابتلا دیکھا، اسے خوبی کے ساتھ نباہا۔ اپنے نفس کو پاک اور صاف کر لیا، آفات و مصائب کے فتنہ میں

---

[1] مناقب الامام احمد لابن الجوزی ص ۱۲۴

مبتلا ہوئے اور اُس سے اس طرح نکلے جیسے بھٹی سے تپ کر سونا نکلتا ہے۔ اور اپنے آپ کو ہر طرح کے میل کچیل اور خرابی سے پاک وصاف کر لیا۔ احمدؒ کی دنیا اور اس کی زینت کے بارے میں آزمائش کی گئی تھی، اس دام سے بھی وہ صحیح سلامت نکل گئے۔ اگر ان کا نفس حریص ہوتا تو وہ طیّباتِ حیات پر راغب ہوتے۔ لیکن ان چیزوں کو انہوں نے ٹھکرا دیا۔ دنیاوی آسائش کے پھندوں کو انہوں نے کاٹا اور توڑا۔ ہر وہ چیز ترک کر دی جو مشکوک تھی اور وہ چیز اختیار کر لی جو شک وشبہ سے ماورا تھی۔ جاہ ومنصب نے انہیں بلایا لیکن یہ دعوت انہوں نے رد کر دی۔ زندگی کی آسائش وفراخی کی کسی چیز میں بھی اپنا دل نہ اٹکایا۔ جس طرح صیقل زدہ اور صاف شفاف جسم پر میل نہیں ٹکتا۔ احمدؒ کی آزمائش تنگدستی، فقر وفاقہ اور غربت وفلاکت سے بھی کی گئی، لیکن تنگدستی نے اُن کے قلب پر چھاپہ نہ مارا اور فقر وفلاکت نے ان کی عقل کو فتنہ میں مبتلا نہیں کیا۔ چار خلفاء نے یکے بعد دیگرے احمدؒ کو آزمائش کی امتحان گاہ میں گھسیٹا لیکن اس میدان سے وہ ایک مردِ پاکباز اور پاک سرشت کی حیثیت سے برآمد ہوئے۔ اختیار رو آزمائش کے طریقے متنوع تھے۔ مامون نے انہیں قید وبند کی مصیبتوں میں مبتلا کیا۔ وہ زندان خانے کی طرف اس طرح بڑھے کہ بیڑیوں کا بوجھ اور ہتھکڑی کی جھنکار حرکت وجنبش میں مانع تھی۔ معتصم نے انہیں سزائے قید دی اور کوڑوں سے پٹوایا۔ واثق نے ان پر بندشیں عائد کیں اور زندگی تلخ کر دی لیکن ان میں سے کوئی چیز بھی ان میں تزلزل پیدا نہ کر سکی۔ ان آزمائشوں کے بعد ایک بہت بڑی بلکہ سب سے بڑی آزمائش سے دوچار ہونا پڑا۔ متوکل نے سونے اور چاندی کے ڈھیر ان کے گرد جمع کر دیئے مگر انہوں نے پورے استغنا کے ساتھ سیم وزر کے انبار کو ٹھکرا دیا۔ انہوں نے ایوانِ نعمت سے بھرے ہوئے دستر خوان اس وقت ٹھکرائے جب وہ بھوک سے نڈھال ہو رہے تھے۔ انہوں نے سونے چاندی کی تھیلیاں اس وقت واپس کیں جب ان کی جیب خالی تھی۔ انہوں نے حریر وپرنیا کی پوشاکوں پر اس وقت بھی نگاہِ غلط انداز نہیں ڈالی جب بوسیدہ اور کہنہ لباس ان کے جسم کی زینت تھا۔ انہوں نے کسی ایسی چیز کی طرف ہاتھ نہیں بڑھایا جو مشکوک یا شانِ تقویٰ کے خلاف ہو۔

شخصیت کا اجمالی خاکہ

حضرت امام کو اس کے بعد ایک اور خوفناک اور مہلک آزمائش سے دوچار ہونا پڑا۔ وہ تھی عوام کی مقبولیت اور عوام میں ہر دلعزیزی۔ جب وہ تمام آزمائشوں سے کامیاب ہو گئے تو اس مہلک آزمائش نے انہیں اپنے دام میں اسیر کرنے کی کوشش کی لیکن وہ اس سے بھی بچ گئے۔ مقبولیت اور مرجعیت نے نہ ان میں خود پسندی پیدا کی نہ نخوت، بلکہ ان کی زندگی ایسے مردِ مومن کی زندگی رہی جو خود اپنا محتسب ہوتا ہے۔ جلالِ خداوندی کے سامنے سرنگوں رہتا ہے۔ تواضع اور خاکساری کی زندگی بسر کرتا ہے۔ مدح وثنا کے الفاظ اسے راہِ صواب سے نہیں ہٹاتے۔ احمد اس عظیم ترین آزمائش سے بھی کامیاب اور سرخرو نکلے۔ بلاشبہ شیطان کا قابو غربت و فلاکت کے زمانے میں بھی ان پر نہ چلا اور عیش ونعم کے گرداب میں بھی وہ انہیں گرفتار نہ کر سکا۔ مدح وثنا کا طوفان بھی ان میں خود پسندی، تکبّر اور غرور کے جذبات نہ پیدا کر سکا۔ احمد نے شیطان کے پیدا کیے ہوئے ہر روزن کو بند کیا اور جادۂ استقامت پر گامزن رہے۔ حمد وثنا سے نہ صرف یہ کہ متاثر نہیں ہوئے بلکہ متنفّر رہے۔ یہ جان کر اس سے بھاگتے رہے کہ یہ سب سے بڑی مصیبت ہے۔ خدا انہیں اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے، فرماتے تھے:۔

> "اگر مجھے راستہ ملے تو میں کہیں کسی نامعلوم مقام کی طرف بھاگ جاؤں، یہاں تک کہ میرے ذکر کا سلسلہ ہی بند ہو جائے۔ جی چاہتا ہے مکّہ کی گھاٹیوں میں سے کسی گھاٹی میں چھپ رہوں یہاں تک کہ کوئی مجھے یاد نہ کرے۔ میں شہرت کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا۔ اس سے بچنے کے لیے صبح وشام موت کی آرزو کرتا رہتا ہوں[1]"

کیا امام احمد فقیہ نہ تھے؟

"احمد مردِ صالح تھے" یہ وہ سچّی بات ہے جو ممالکِ اسلامیہ میں ہر جگہ ان کی زندگی ہی میں تسلیم کر لی گئی تھی۔ پھر دور گزرتے رہے اور تاریخ کے صفحات الٹتے رہے لیکن احمد کے خدوخال اُسی طرح تابناک اور درخشاں رہے۔ وہ بہت بڑے مُحدّث تھے اور یہ ان کے صلاح وتقویٰ کا تقاضا تھا، وہ ایسے فقیہ تھے کہ ان کی نیکی ان کے تفقہ پر بھاری تھی، ان کے صلاح وتقویٰ کا اقتضا یہ

---

[1] ترجمۃ الامام من تاریخ الاسلام للحافظ الذہبی طبع المعارف فی مقدمۃ المسند ص ۷۰۔

تھا کہ وہ فقہ کے میدان میں بہت دُور تک آگے نہ جائیں۔ وہاں وہ ٹھٹھک جاتے تھے جہاں سے دوسرے اپنا سفر شروع کرتے تھے۔ اُن پر تردّد اور تامّل کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی جب دوسرے جزم اور عزم کی وادی میں رہروی کر رہے ہوتے تھے۔ وہ معنیٰ کی معنویت پر خاموشی اختیار کر لیتے تھے جب دوسرے نطق و کلام کا مظاہرہ کرتے تھے۔ وہ فتویٰ دینے سے گریز کرتے تھے جبکہ دوسرے جلد بازی سے کام لیتے تھے۔

یہی وجہ تھی کہ ان کی فقہ پر ان کی حدیث دانی غالب تھی۔ وہ آثارِ رسولؐ و صحابہ کے پیچھے پیچھے چلتے تھے۔ یہاں تک کہ بعض علماء سابقین یہ خیال کرنے لگے کہ وہ مُحدّث تھے فقیہ نہ تھے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابنِ جریر طبری نے اپنی کتاب اختلاف الفقہاء میں امام احمد کے مسلک کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ان کا قول تھا کہ وہ مُحدّث تھے، فقیہ نہ تھے۔ چنانچہ حنابلہ کی طرف سے ان کو تکلیف بھی دی گئی۔ بعض وہ فقہاء جو خلافیات کے مسائل میں بحث کرتے ہیں ان کا ذکر نہیں کرتے۔ مثلاً طحاوی، دبوسی، نسفی، اصیلی، مالکی اور غزالی وغیرہ نے اختلافی مسائل میں ان کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اسی طرح ابن قتیبہ نے اپنی کتاب المعارف میں فقہاء میں ان کا شمار نہیں کیا ہے مقدسی نے اپنی کتاب احسن التقاسیم میں انہیں اصحابِ حدیث میں شمار کیا ہے۔

قاضی عیاض اپنی کتاب مدارک میں کہتے ہیں "احمدؒ امامِ فقہ نہ تھے نہ فقہی ماخذوں پر جودتِ نظر کے حامل تھے"[1]

اس رائے پر ایک نظر

جو لوگ اس بات کے منکر ہیں کہ احمد فقیہ تھے وہ ثبوت یہ دیتے ہیں کہ فقہ میں اُن کی کوئی کتاب نہیں ہے۔ نہ مسند میں اس کا کوئی اثر پایا جاتا ہے۔ حالانکہ اُس زمانے میں تدوینِ فقہ کا کام بڑی حد تک مکمل ہو چکا تھا۔ محمد بن حسن نے فقہ عراق کو جمع کر لیا تھا۔ ابو یوسف (عراقی) نے فقہ میں متعدد کتابیں لکھی تھیں۔ امام شافعی اپنے مسلک اور کتابوں کا املا کرا چکے تھے۔ مؤرخین کا اتفاق ہے کہ اس سلسلے میں امام احمد کے ہاں کوئی چیز نہیں ملتی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ محدث تھے فقیہ نہ تھے۔ یا کم از کم یہ کہ ان کی فقہ پر حدیث غالب تھی۔ اور کوئی شبہ نہیں کہ جو محدثین فقہی مسائل میں صاحب

---

[1] تاریخ الفقہ للحجوی ص ۲۲ ج ۲۔

رائے تھے جیسے بخاری اور مسلم، انہیں زمرۂ محدثین سے خارج کر کے فقہاء کے گروہ میں شامل نہیں کیا گیا۔ اس لیے کہ اعتبار غلبۂ منہاج کا کیا جاتا ہے جس پر تحدیث غالب ہو، وہ اسی میں مخصوص مانا جائے گا اور محدث قرار دیا جائے گا جس کے فتوے زیادہ ہوں اور تفقہ کا غلبہ ہو وہ فقیہ مانا جائے گا۔ ہاں! جس شخص میں دونوں چیزیں متوازن طور پر جمع ہیں وہ صرف امام مالکؒ ہیں۔

بجائے فقہ کے حدیث میں شہرت پانے کی وجہ

اس اعتبار سے ہم محسوس کرتے ہیں کہ امام احمد محدث[1] ہونے کے باوجود فقیہ بھی تھے۔ اور اگرچہ ہم اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ ان پر حدیث غالب تھی اور یہ بھی مانتے ہیں کہ انہوں نے فقہ میں اپنا کوئی اثر مدون اور مرتب صورت میں نہیں چھوڑا اور اس کے برعکس حدیث میں اپنی عظیم و جلیل کتاب مسند یادگار چھوڑی لیکن ایک بات یہ بھی ہے کہ فقہی مسائل کی جمع و تدوین کا کام انہوں نے اپنے شاگردوں پر چھوڑ رکھا تھا جو ان کے اقوال و فتاویٰ اور افکار و آراء کی جمع و تدوین کیا کرتے تھے۔ اسی طرح سے وہ فقہی مجموعہ تیار ہو گیا جو ان کی طرف منسوب ہے اور ہمارے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ

---

[1] امام احمدؒ کے معاصرین بلکہ ان کے بعض اساتذہ نے بھی ان کے فقیہ ہونے کی تصریح کی ہے۔ ترجمۃ الامام من تاریخ الاسلام للذہبی طبع المعارف فی مقدمۃ المسند میں امام شافعی، امام عبدالرزاق، امام نسائی، احمد بن سعید رازی، امام اسحاق بن راہویہ، ابن ابی حاتم وغیرہم سے ایسی تصریحات موجود ہیں (ص ۶۴-۶۵-۶۸-۶۹ وغیرہ) شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں (ص ۱۴۹-۱۶۱ ج ۱) اہل الحدیث اور اہل الرائے کے مسالک کا بہت عمدہ تجزیہ کیا ہے۔ اہلِ حدیث کا ذکر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں: "کان اعظمھم شانا واوسعھم روایۃ واعرفھم للحدیث مرتبۃ واعمقھم فقھا احمد بن محمد بن حنبل الخ" یعنی "امام احمد عظمتِ شان، وسعتِ روایت، مراتبِ حدیث کی پہچان، اور فقہی گہرائی میں سب سے اونچے تھے"۔ اس کے بعد جن فقہائے محدثین کا ذکر کیا ہے ان میں امام اسحاق بن راہویہ، امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی، امام نسائی وغیرہم کے نام بھی گنائے ہیں۔

(حنیف بھوجیانی)

ہم اس مجموعہ کو جسے علمائے عصر قبول کر چکے ہیں، صرف اس لیے نظر انداز کر دیں کہ وہ فقیہ کے بجائے محدث مشہور تھے، اور انھوں نے فقہ میں کوئی کتاب مدون نہیں کی۔ حالانکہ ان کے زمانے میں تدوین فقہ کا کام زور شور سے ہو رہا تھا۔ اور جن لوگوں نے یہ کام کیا تھا اُس میں اُن کے لیے اُسوۂ حسنہ موجود تھا۔

اس بات پر علامہ ابنِ قیمؒ نے بھی گفتگو کی ہے۔ وہ اپنی کتاب اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں:۔

"امام احمدؒ نے فقہ میں کوئی کتاب اس لیے مدوّن نہیں کی کہ حدیث کے علاوہ کسی اور موضوع پر وہ تصنیفِ کتب کو سخت ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ اُن کے حُسنِ نیت سے واقف تھا لہٰذا ان کے تلامذہ نے اُن کے کلام اور فتوٰی کی تدوین کی طرف پوری پوری توجہ کی۔"

علامہ ابنِ قیمؒ اس مسئلے پر بحث ونظر کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ:

"احمد کے نصوص جامع کبیر میں خلّال نے بیس جلدوں میں جمع کیے ہیں۔ ان کے فتوے اور مسائل لوگوں میں ایک زمانے سے دوسرے زمانے میں ملتے جاتے رہے ہیں۔ چنانچہ وہ اہلِ سنت کے امام و رہنما بن گئے۔ یہاں تک کہ ان کے مسلک کے مخالف و مجتہد، اور مقلدینِ مذاہب بھی ان کے اجتہاد کے آگے سر جھکانے لگے۔ اور ان کے نصوص و فتاوٰی کی عظمت کے اعتراف پر مجبور ہو گئے اور یہ ماننے لگے کہ ان کے افکار و آراء کتاب وسنت اور صحابہ کے فتووں سے بہت قریب تھے جو شخص امام احمد کے فتووں اور صحابہ کے فتاوٰی پر نظر ڈالے گا وہ دونوں کو ایک دوسرے سے مطابق پائے گا اور ان کے بارے میں یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہو گا کہ یہ سب ایک ہی چراغ کی مختلف کرنیں ہیں[1]۔"

امام احمدؒ نے فقہ میں اگرچہ کوئی کتاب نہیں لکھی بلکہ وہ اس کام سے منع کیا کرتے تھے اور اپنے شاگردوں کو فقہ کی کتب مدونہ کے مطالعے سے بھی روکتے تھے۔ اس اندیشہ

---

[1] اعلام الموقعین ص ۲۲۔ جلد اوّل۔

کے پیشِ نظر کہ مبادا لوگ حدیث سے بے نیازی برتیں۔ تاہم ان کے فقہی مسائل ان کے اصحاب کی روایت سے مدوّن ہوئے ہیں۔ انہوں نے نصوص و فتاویٰ کی بڑی تعداد مبسوط و ضخیم کتابوں میں نقل کی، اس نقل میں کہیں کہیں اختلاف بھی ہو گیا۔ اس لیے کہ روایت کی بنیاد نقل پر ہے اور حضرت امام نے اپنی فقہ کے لکھنے پر کبھی توجہ نہیں کی لہٰذا ضروری اور ناگزیر تھا کہ نقل کرنے والوں میں کہیں کہیں اختلاف بھی ہو اور جب نقل میں اختلاف ہو تو ترجیح کا موقف اختیار کیا جائے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ طبقات کی کتابوں میں بعض اصحاب کے نقل کے بارے میں گفتگو موجود ہے۔ چنانچہ ابن فراء اپنی طبقات میں ابوبکر مروزی اور اثرم اور مسدد اور حرب وغیرہ سے فقہ حنبلی کا کثیر حصّہ نقل کرتے ہیں اور اس کی نسبت امام جلیل احمد ابن حنبل کی طرف کرتے ہیں۔

حضرت امام کی طرف بعض غلط انتساب

یاد رہے کہ علم حدیث کے مؤرخین نے یہ بھی کہا ہے، کہ "دو نیک آدمی، بُرے ساتھیوں کی آفت میں مبتلا ہوئے، یعنی جعفر بن محمد اور احمد بن حنبل" جعفر بن محمد سے مراد حضرت جعفر صادق بن حضرت باقر ہیں جو ائمہ شیعہ میں سے تھے۔ فقہ امامیہ کی کتابوں میں بہت سے اقوال ان کی طرف غلط طور پر منسوب ہیں۔ اسی طرح امام احمد کا معاملہ ہے۔ بعض حنابلہ نے عقائد سے متعلق بعض افکار و آراء ان کی طرف منسوب کر دی ہیں۔ اور بلا شبہ یہ مشکوک ہیں، اس لیے کہ جب راوی کے صدق میں شک ہو تو مروی کی صحت بھی طعن سے خالی نہیں ہوتی۔

فقہ حنبلی کی حیثیت

جب ہم فقہ حنبلی کی طرف تحقیقِ نسبت کے بعد اور ان شکوک کے ازالہ کرنے کے بعد اس طرف قدم بڑھاتے ہیں تو فقہ حنبلی کو ایک زندہ، قوی اور پائندہ فقہ پاتے ہیں جس میں دو عنصر خاص طور پر نمایاں اور درخشاں ہیں۔

(۱) — پہلا عنصر

فقہ احمد یعنی فقہ حنبلی وہ فقہ ہے جسے اگر "فقہ اثری" کہا جائے تو زیادہ صحیح ہوگا۔ اس میں سب سے زیادہ اہمیت صحابہ کی

آراء کو دی گئی ہے اور اگر صحابہ میں دو رائیں ہوں تو ان میں سے کوئی بھی اختیار کی جا سکتی ہے۔ اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو اس کا حق نہیں دیتے تھے کہ صحابہ کے اختلاف کی صورت میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دیں۔ کیونکہ ایک کی ترجیح دوسرے کے نقص کی متقاضی ہے اور وہ یہ رتبہ اپنے آپ کو بغیر نص کے نہیں دیتے تھے اور نہ ہی یہ مرتبہ وہ کسی اور کو دینے پر تیار تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ طریقِ سلف اور آثارِ صحابہ کی پیروی میں وہ بہت زیادہ سخت تھے۔ ان کے اجتہادی مسائل مسلکِ صحابہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ اگرچہ صراحتہً اس کا ذکر نہ بھی کریں۔

(۲) **عنصرِ ثانی** شریعت کے جس حصہ کا تعلق "معاملات" سے ہے، ان میں ان کا اصول یہ ہے کہ اگر نص موجود نہ ہو اور آثارِ رسول و صحابہ بھی علم میں نہ ہوں اور کتاب و سنت پر قیاس کرنے کی بھی کوئی وجہ نہ ہو تو پھر مسئلہ کی اصل اباحت قرار دی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے فقہ حنبلی عقود (خرید و فروخت، نکاح وغیرہ) اور شروط میں آسانی، نرمی اور یسر کے لحاظ سے وسیع ترین فقہ ہے، اس لیے کہ شروط و عقود کو اس نے اس وقت تک صحیح ٹھہرایا ہے۔ جب تک بطلان کی کوئی واضح دلیل موجود نہ ہو۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھیئے کہ "صحت" کا جہاں تک تعلق ہے وہ کوئی دلیل طلب نہیں کرتی جیسا کہ عام فقہائے مسلمین کا مسلک ہے یعنی وہ دلیل بطلان میں طلب کرتی ہے نہ کہ صحت میں، آگے چل کر اس پہلو اور اس زندہ مسلک اور اس کے خصائص پر ہم تفصیل سے گفتگو کریں گے انشاءاللہ تعالیٰ۔

اس مذہبِ جلیل پر اگر ہمیں بحث و گفتگو اور غور و خوض کرنا ہے تو دو چیزیں بہرحال ہمیں پیشِ نظر رکھنی ہوں گی۔

پہلی چیز یہ کہ وہ کون سے اصول ہیں جن پر اس مذہب کا استنباط قائم ہے اور فروع کا استخراج ان سے کیوں کر ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ فروع کے لیے کون سے قواعد و ضوابط مقرر ہیں۔

اب ہم اگلے صفحات میں مذہبِ حنبلی کے نشو و نما اور طریقِ تخریج پر بحث و گفتگو

کریں گے۔ جیسا کہ اس سے قبل ائمۂ ثلاثہ کے بارے میں کر چکے ہیں ــــ لاحول ولا قوۃ الا بہ وھو نعم المولی و نعم النصیر۔

۱۶۴ھ —————— ۲۴۱ھ

مولد و منشاء مشہور و معروف روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل ربیع الاول ۱۶۴ھ میں تولد ہوئے۔ آپ کے صاحبزادگان صالح اور عبداللہ کے بیانات سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ عبداللہ کہتے ہیں۔

"میں نے اپنے والد سے سنا، وہ فرماتے تھے کہ میں ۱۶۴ھ کے ربیع الاوّل میں پیدا ہوا۔"

جہاں تک ہماری تحقیق کا تعلق ہے، امام صاحب کے زمانۂ ولادت کے بارے میں روایات کے اندر کوئی اختلاف اور تضاد نہیں ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی تاریخ ولادت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنی تاریخ ولادت خود امام احمد کو معلوم ہے، اور وہ اس کی روایت کرتے ہیں، ظاہر ہے ان کی رائے اس معاملہ میں بالکل آخری اور قطعی حیثیت رکھتی ہے، اب راویوں کے لیے ظن و قیاس کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی، نہ مؤرخین کے لیے نکتہ سنجی اور دقیقہ آفرینی کی کوئی گنجائش ہے، کیونکہ اپنی ولادت کے بارے میں خود آپ کا بیان ہر شک اور ظن کو ختم کر دینے کے لیے کافی ہے۔

تاریخ ولادت و وفات جس طرح آپ کی ولادت کی تاریخ معروف و معلوم اور غیر مشکوک ہے۔ اسی طرح آپ کی تاریخِ وفات بھی یقینی اور قطعی طور پر معلوم ہے کہ ۱۲ ربیع الاول ۲۴۱ھ میں آپ نے سفر آخرت اختیار فرمایا، جمعہ کے دن آپ کا

جنازہ اٹھا، اور تدفین و تکفین عمل میں آئی۔ آپ کی تاریخِ وفات کا تعیین کے ساتھ معلوم ہونا کوئی تعجب کی بات بھی نہیں ہے۔ کیونکہ بغداد کی تاریخ میں یہ تاریخ خاص طور پر اہمیت کی حامل اس واقعہ کے سبب سے بن چکی ہے کہ تمام ممالک اسلامیہ میں یہ تاریخ یادگار دن کی حیثیت حاصل کر چکی ہے۔ آپ کے جنازہ میں ایک ہجومِ عظیم نے شرکت کی جس کی تعداد آٹھ لاکھ افراد سے کسی طرح کم نہیں تھی، کیونکہ جب آپ کی وفات ہوئی تو آپ کی شہرت حدودِ عراق سے نکل کر عالمِ اسلام کے گوشہ گوشہ میں پہنچ چکی تھی، آپ کی وفات ایک ایسا حادثۂ کبیرہ تھا۔ جسے ہر قسم کے لوگوں نے یاد رکھا، اور بغیر کسی شک و ریب کے یہ خبر صحیح تسلیم کی گئی۔

امام احمد کی ولادت بغداد میں ہوئی۔ آپ کی ماں جب مرو سے جہاں آپ کے والد مقیم تھے، بغداد آئیں، تو آپ شکمِ مادر میں تھے، ایک روایت یہ بھی ہے کہ آپ مرو میں پیدا ہوئے، لیکن صحیح یہ ہے کہ آپ نے بغداد ہی میں جنم لیا۔

نسب

آپ کا نسب عربی ہے، باپ اور ماں کی طرف سے آپ شیبانی ہیں۔ نہ آپ عجمی تھے، نہ آپ کے حسب نسب میں کچھ کھوٹ تھا، نہ کسی طرح کی ملاوٹ تھی۔ آپ خالص عرب تھے۔ شیبان بھی عدنانی قبیلہ کا نام ہے، جو نزار بن معد ابن عدنان کے واسطہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر مل جاتا ہے۔ یہ قبیلہ اپنی دلیری، شجاعت حمیت اور غیرت کے اعتبار سے خاص طور پر ممتاز رہا ہے۔ مثنیٰ بن حارثہ اس قبیلہ کا ایک فرد تھا جس نے عہدِ ابوبکر صدیق میں دلیری اور شہامت کے ساتھ جنگِ عراق میں نمایاں حصہ لیا۔ بلکہ عراق کی اہمیت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے صدیق اکبرؓ کو آمادہ بھی اسی نے کیا تھا۔ یہ قبیلہ جس طرح اسلام میں نامور ثابت ہوا، اسی طرح عہدِ جاہلیت میں بھی، یعنی اسلام قبول کرنے سے پہلے بھی، اپنے ان خصائص کی بنا پر معزز اور ممتاز تھا، چنانچہ ربیعہ قبائل میں یہ چوٹی کا قبیلہ مانا جانے لگا۔[1] انہیں قبائل میں، قبیلۂ شیبان تعداد کے اعتبار سے بھی ہمیشہ غالب رہا۔ عہدِ اسلام میں بھی، اور عہدِ جاہلیت میں بھی! یہ قبیلہ نہ صرف تعداد کے اعتبار سے زیادہ رہا۔ بلکہ وقار اور تاثر کے

---

[1] تاریخ بغداد جلد ۴ ص ۴۱۲

لحاظ سے بھی اس کی عظمت تسلیم کی جاتی رہی۔

قبیلۂ شیبان بصرہ اور اس کے بادیہ میں شیبان کے پڑاؤ تھے، عہدِ جاہلیت میں یہ لوگ عراق سے بہت قریب آباد تھے۔ پھر جب حضرت عمرؓ بن خطاب نے بصرہ بسایا تاکہ وہاں عرب آبادیاں قائم کریں تو شیبان نے اس سرسبز صحرائی علاقہ میں آکر بودوباش اختیار کرلی۔ اور بادیہ کے علاقہ سے بھی اپنا ربط و تعلق قائم رکھا۔

حضرت امام احمد کا خاندان (باپ اور ماں دونوں طرف سے) اس شہر میں آکر بس گیا، آپ کے دادا عبدالملک بن سوادہ بن ہند کا شمار بنو شیبان کے سربرآوردہ لوگوں میں ہوتا تھا، عرب قبائل ان کے پاس آکر ٹھہرتے تھے، اور وہ بڑی سیر چشمی اور اولوالعزمی سے فرائض میزبانی انجام دیتے تھے۔

چونکہ آپ کا خاندان بصرہ میں رہنے لگا تھا، لہٰذا بصری کہلائے جانے لگا۔[1] روایت ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ جب بصرہ تشریف لاتے تھے تو (بنی شیبان کی ایک شاخ) مازن کی مسجد میں نماز پڑھتے تھے۔ حضرت امام سے اس بارے میں سوال ہوا تو فرمایا یہ میری آبائی مسجد ہے۔

حضرت امام کے والد اور دادا یہ تو معلوم ہو چکا کہ احمد بنو شیبان کے ایک فرد تھے۔ اور اس قبیلہ کے لوگ بصرہ میں بودوباش رکھتے تھے، اب ہم آپ کے والد اور دادا کے متعلق تحقیقی طور پر چند کلمات عرض کریں گے۔

آپ کے والد محمد بن حنبل تھے اور دادا حنبل بن ہلال۔ آپ کا خاندان مستقل طور پر بصرہ میں مقیم نہیں رہا، بلکہ نقل مکانی کرتا رہا، چنانچہ آپ کے دادا خراسان منتقل ہو گئے تھے، اور امویوں کے عہد میں سرخس کے گورنر ہو گئے، پھر جب عباسی دعوت ابھری، تو انہوں نے اس کی امداد و اعانت کی، اور ان لوگوں کے ساتھ شریک ہو گئے جو انقلابِ حکومت چاہتے تھے۔ چنانچہ اس راستہ میں انہیں ایذائیں اور تکلیفیں بھی برداشت کرنا پڑیں۔[2]

---

[1] المناقب لابن جوزی ص ۱۲

[2] تاریخ بغداد ص ۱ ہم ج ۴۔

آپ کے والد، محمد ایک سپاہی تھے۔ لیکن ابن جوزی اصمعی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فوج کی کمان کرتے تھے۔ ابوبکر اعین بھی اصمعی سے اس طرح کی روایت کرتے ہیں کہ "ابوعبداللہ احمد ابن حنبلؒ کے والد فوج میں کماندار تھے"[1] ابن جوزی کہتے ہیں "آپ کے والد مجاہدوں کے لباس میں ملبوس رہتے تھے"[2]

بہرحال وہ مناقب کی روایت کے مطابق کماندار ہوں، یا ابن جوزی کی روایت کے مطابق غازی۔ قدرِ مشترک بہرحال یہ ہے کہ وہ سپاہی تھے جو اس زمانہ میں عربوں کی ایک عادت تھی۔ وہ لوگ کاشتکاری، اور مزدوری کو مایۂ فضیلت نہیں سمجھتے تھے۔ انہیں اگر فخر و ناز تھا تو بہادری اور شجاعت پر، جنگ جوئی اور سپہ گری پر۔ آپ کے دادا تو بڑے عالی منصب تک پہنچ گئے۔ سرخس کی گورنری پر وہ عرصہ تک فائز رہے، پھر دعوتِ عباسیہ کے ایک سرگرم کارکن بن گئے، اور اس کے راستہ میں طرح طرح کی اذیتیں اور تکلیفیں بھی جھیلیں۔

خلافتِ عباسیہ اور حضرت امام کا خاندان

یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ امام صاحب کا خاندان جب بغداد منتقل ہوا تو خلافتِ عباسیہ کے قیام و دوام کے لیے سرگرم کار ہو گیا۔ اس تحریک سے اس کا تعلق کبھی منقطع نہیں ہوا۔ اگرچہ عباسیوں کے دورِ حکومت میں اس خاندان کے کسی فرد کو، گورنری کا منصب نہیں ملا۔ پھر بھی مان دان قائم رہی۔ چنانچہ روایت ہے کہ امام احمد کے چچا بغداد کے حالات سے، جب خلیفہ باہر ہوتا تھا اس کے بعض حکام کو مطلع کرتے رہتے تھے تاکہ وہ امیر المؤمنین تک یہ احوال پہنچا دیں۔ امام احمد بچپن ہی سے ایسے کاموں میں شرکت سے اجتناب کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ ایک روایت کے مطابق کسی والی نے ایک بار کہا:

> "بغداد کی خبریں مجھے ملنے میں تاخیر ہوئی، میں احمد بن حنبل کے چچا کی جانب متوجہ ہوا، اور کہا "آج کی خبریں ہمیں نہیں ملیں، حالانکہ میں چاہتا ہوں کہ انہیں امیر المؤمنین کی خدمت میں لکھ بھیجوں"!

---

[1] المناقب ص ۱۴

[2] المصعد لابن الجزری ص ۲۶ مطبوع در مقدمۃ المسند طبع احمد شاکر (مصر)

امام احمد کے چچا نے یہ سن کر کہا:۔

حضرت امام کا کردار بلند

"خبریں تو میں نے اپنے بھتیجے احمد کے ہاتھ آپ کو روانہ کر دی تھیں!"

اب امام احمد والی کی خدمت میں حاضر کیے گئے۔ وہ ابھی بالکل نوعمر اور کم سن تھے۔

چچا نے کہا:۔

"کیا میں نے تمہارے ہاتھ خبریں نہیں بھیجی تھیں کہ والی تک پہنچا دو؟"

امام احمد نے جواب دیا:

"ہاں! دی تو تھیں!"

چچا نے پوچھا:۔

"پھر تم نے وہ خبریں پہنچائی کیوں نہیں؟"

احمد نے فوراً کہا

"میں نے انہیں پانی میں پھینک دیا!"

والی یہ سُن کر افسوس کرنے لگا۔ اس نے کہا۔

"یہ صاحبِ ورع لڑکا ہے۔ ہم اس کے ساتھ کوئی سختی نہیں کر سکتے۔"[1]

اس قصہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد کے خاندان کا تعلق خلافتِ اسلامیہ، اس کے حکام، اور گورنروں سے برابر قائم رہا، لیکن امام احمد اس روش کو نوعمری اور کم سنی ہی کے زمانہ سے اپنے طبعی زہد و ورع کے باعث پسند نہیں کرتے تھے۔

امام احمد کے نانا کا شمار بنو شیبان کے سرداروں اور سربرآوردہ اصحاب میں ہوتا تھا وہ کریم، سخی اور فراخ حوصلہ انسان تھے، عربوں کے لیے ان کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا تھا عرب قبائل ان کے گھر پر مہمان کی حیثیت سے آکر اُترا کرتے تھے۔ اور وہ بڑی خوشی اور عالی حوصلگی کے ساتھ ان کی دعوت کیا کرتے تھے۔ اسی طرح ان کے دادا تھے جو گورنری کے منصب پر فائز تھے۔ پھر ان کے کانوں میں ایک ایسی دعوت ——— دعوت عباسیہ ———

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص ۲۲

کی آواز پڑی جسے وہ حق سمجھتے تھے۔ انھوں نے اسے سنا، لبیک کیا اور اس کی امداد و اعانت پر سرگرمی کے ساتھ عامل ہو گئے۔ اس امداد و اعانت کے سلسلہ میں انہیں آفات و مصائب کا بھی سامنا کرنا پڑا، تو کسی جھجک اور خوف کے بغیر ان آفات و مصائب کو انھوں نے خندہ جبینی کے ساتھ برداشت کیا۔ ہر مصیبت کو انھوں نے صبر کے ساتھ انگیز کیا۔ اسی طرح ان کے والد کی یہ کیفیت تھی کہ وہ سراپا غیرت و حمیت فرد تھے۔ مجاہدوں کے لباس میں ملبوس رہتے تھے ان کے جذبۂ جہاد و پیکار کا یہ عالم تھا کہ اسی حالت میں انھوں نے اپنی جان، جان آفرین کے سپرد کر دی۔

ثمرِ نورس امام احمد انہی دونوں بزرگوں (باپ اور دادا) کے ثمرِ نورس تھے۔ ان کی رگوں میں ایک شریف، بہادر اور پُر جوش باپ کا خون گردش کر رہا تھا۔ عزتِ نفس، قوت و عزم، صبر و تحمل، مکارہ اور مصائب کو انگیز کرنے کی عادت انہیں اپنے خاندان سے وراثت میں ملی تھی۔ ان کا ایمان راسخ اور قوی تھا۔ جب بھی آفات و ابتلا کا نزول ہوتا تھا، ان کے یہ خصوصیات اور زیادہ اُبھر جاتے تھے، ان میں اور زیادہ چمک دمک پیدا ہو جاتی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے ایسے اسباب بھی مہیا کر دیئے تھے کہ یہ موروثی خصائل و ملکات نشو و نما پائیں، ترقی کریں، اُبھریں اور بڑھیں۔

اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت امام نے ابتدا ہی میں محسوس کر لیا تھا کہ وہ تنہا ہیں، بچپن ہی میں باپ کا سایہ سر سے اُٹھ گیا، اور ماں کی شفقت بھری گود سے محروم ہو گئے۔ باپ کا جس وقت انتقال ہوا۔ وہ بالکل بچے تھے، وہ کہا کرتے تھے۔

"نہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا ہے نہ دادا کو"!

بلکہ مشہور یہ قول ہے کہ والد کی وفات ان کی ولادت کے بعد ہی واقع ہو گئی تھی جبکہ وہ تیس سال کے ابھی جوان عمر تھے۔ ظاہر ہے اس وقت وہ صغیر سن تھے، نہ کسی چیز کا احساس تھا نہ شعور۔ باپ کے بعد ماں نے مہر مادری کے زیرِ سایہ ان کی پرورش شروع کی۔ باپ نے جو ترکہ چھوڑا تھا وہ بھی کچھ زیادہ نہ تھا۔ صرف بغداد میں ایک گھر تھا یا اتنی زمین جس سے

تھوڑی بہت آمدنی ہو جاتی تھی اور گھر کا کام چل جاتا تھا۔ فراغت اور عیش و نعم کے ساتھ نہیں بلکہ تنگی اور ترشی کے ساتھ۔ اگرچہ اس کا یہ فائدہ ضرور ہوا کہ آپ دوسروں کی امداد سے مستغنی رہے اور کسی کے سامنے دستِ سوال نہیں پھیلانا پڑا۔

نعماتِ الٰہی

حضرت امام کو اللہ تعالیٰ نے یہ پانچ چیزیں ایسی عطا فرمائی تھیں جنہوں نے ان کی شخصیت اور سیرت کی تعمیر میں ان کی بہت مدد کی۔

(۱) حسب و نسب کا شرف

(۲) یتیمی ــــ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں اعتمادِ نفس پیدا ہوا، اور وہ اپنے اوپر بچپن سے بھروسہ کے خوگر ہو گئے۔

(۳) فقر و فلاکت ــــ مگر ایسا فقر اور ایسی فلاکت جس نے انہیں گو عیش و نعم سے لذت اندوز نہیں کیا، لیکن ذلتِ نفس بھی نہیں پیدا ہونے دی۔

(۴) قناعت ــــ جس نے ان کے اندر علوِ فکر و نظر پیدا کیا۔

(۵) تقویٰ ــــ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور قوت کے سامنے انہوں نے سر نہیں جھکایا۔

ان نعمتوں کے ساتھ ساتھ خدائے برتر نے انہیں عقلِ سلیم اور فکرِ بلند بھی عطا فرمائی، جس سے انہوں نے اپنی بصیرت کے مطابق پورا پورا کام لیا۔

امام شافعی سے مناسبت

اس معاملہ میں ان کی مثال بالکل امام شافعی کی سی ہے نسب رفیع، یتیمی، اور فقر و مفلوک الحالی، ہمتِ عالی، نفسِ خود شناس و خودنگر، اور ذہن رسا۔ یہ سب چیزیں ان دونوں ــــ اُستاد اور شاگرد۔ میں مشترک تھیں۔ ان دونوں کو ان کی ماؤں نے بامِ بلند تک اپنے حسنِ تربیت سے پہنچایا، اور سربلندی کی صلاحیت پیدا کی۔

خلق قویم اور مسلک کریم

ایک عالی نسب شخص عزبت کی زندگی میں بھی اپنے خصائص سے محروم نہیں ہوتا، بلکہ یہ چیز اس کی علو مرتبت میں ممدو معاون ہوتی ہے۔ وہ خلقِ قویم اور مسلک کریم کا حامل بن جاتا ہے، انسان کا علوِ نسب

ابتداہی سے اسے معالی امور کی طرف راغب کرتا ہے۔ اس میں رکاکت اور پست ہمتی نہیں پیدا ہونے دیتا۔ اسے دنی اور چھچھوری باتوں سے بلند رکھتا ہے۔ اس طرح انسان ہمت اور حوصلہ کے ساتھ مجد و شرف کی منزلیں طے کر لیتا ہے۔ اس کی فکری تہی مائیگی بلندی سے بدل جاتی ہے۔ پھر ایک بات اور بھی ہے ـــــ شرفِ نسب کے احساس کے ساتھ غربت و فلاکت کی زندگی، لوگوں کے احوال و مقامات کا انسان کو رمز شناس بنا دیتی ہے۔ وہ ان کے احساس و میلان کو جان لیتا ہے۔ ان کے نفوس کی پنہاں، اور چھپی ہوئی چیزوں کو پہچان لیتا ہے۔ ان کے شعور کا اندازہ کر لیتا ہے۔ سوسائٹی کے حالات و مؤثرات پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہر وہ شخص جو سوسائٹی کے معاملات سے وابستہ ہو، اس کی تنظیمِ احوال اور توثیقِ علائق سے متعلق ہو، اس کے لیے ضروری اور لبا ضروری ہے کہ وہ شریعت کی تفسیر، استخراجِ حقائق، کشفِ موازین و مقائیس اور متعلقہ امور و مباحث سے بہرۂ وافر رکھتا ہو۔ روایت ہے کہ کہ محمد بن الحسن، جو امام ابو حنیفہ کے اجل تلامذہ میں تھے۔ رنگریزوں کے پاس جایا کرتے تھے ان کے معاملات و حالات سے متعلق پوچھ گچھ کیا کرتے تھے، ان کا یہ طرزِ عمل صرف اس امر پر مبنی تھا کہ وہ ان مسائل سے اپنے آپ کو الگ نہیں رکھ سکتے تھے جو لوگوں کے احوال و عادات سے تعلق رکھتے تھے۔ ایسے احوال و عادات جو شرع کے احکام و اصول سے معارض نہ ہوں، چنانچہ شرفِ نسب کے ساتھ، غربت کی زندگی میں نشو و نما پانا، انسان کو تہذیب کامل کے درجہ تک پہنچا دیتا ہے۔ یہ چیز جہاں انسان کے علوِ نسب کا سبب بنتی ہے، وہاں اس کے فقر میں پاکیزگی اور شائستگی بھی پیدا کرتی ہے۔[1]

فقر و قناعت

یہی وجہ تھی کہ امام احمد بن حنبل کے نسب اور فقر نے ان پر بڑا اہم اثر ڈالا۔ جب دنیا ان کی طرف بڑھی، انہوں نے اسے ٹھکرا دیا۔ اپنے قدموں سے دور کر دیا۔ اپنے نفسِ پاک اور قلبِ نقی کو اس سے علیحدہ رکھا۔ متوکل نے ان کی خدمت میں مال و زر سے بھری ہوئی تھیلیاں ہدیہ اور نذر کے طور پر بھیجیں، انہوں نے کمال استغناء اور قناعت کے ساتھ یہ ہدیہ واپس کر دیا۔ وہ نفسِ مطمئنہ کے مالک تھے۔ لوگوں

[1] کتاب "الشافعی" ص ۱۸۔ یہ کتاب مصنف نے امام شافعی کے حالات پر لکھی ہے اور مصر سے طبع ہو کر آگئی ہے۔ حنیف

کے دکھ درد کو محسوس کرتے تھے، اپنے شرفِ نسب کے سبب دوسروں کو ہیچ اور نیچ نہیں سمجھتے تھے۔ اپنے عربی نسب پر فخرِ ناروا کے مرتکب نہیں ہوتے تھے۔ ان کی سیرت کا یہ پہلو خاص طور پر توجہ طلب ہے جو ان کے سیرت نگار لکھتے ہیں کہ کسی فلاکت زدہ شخص کو کہیں اس عزت اور عفت کا حامل نہیں دیکھا گیا جو احمد کی مجلس میں اسے حاصل ہوتی تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ خصائلِ کریمہ اسی شخص کو حاصل ہو سکتے تھے جس کے شرفِ نسب میں قناعت و فقر گھل مل گئے تھے۔

امام صاحب کی تربیت

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی نشو و نما بغداد میں ہوئی۔ یہیں انہوں نے تربیت کے مدارج طے کیے۔

اس وقت کا بغداد ہر اعتبار سے فرد اور یگانہ تھا۔ ہر رنگ، ہر وضع اور ہر منہاج کے لوگ وہاں موجود تھے اور ان کے الگ الگ حلقے قائم تھے، اس وقت کا بغداد معارف اور فنون کا مرکز تھا۔ وہاں قاری اور محدث بھی تھے۔ صوفیہ اور علماء بھی تھے۔ ماہرین فضلائے لغت تھے، حکماء اور فلاسفر تھے۔ غرض ہر گروہ، ہر طبقہ، اور ہر حلقہ، مسلک کے تنوع، راستوں کے تعدد، مشرب کے اختلاف اور علوم کی رنگا رنگی کے با وجود موجود تھا۔

حضرت امام کا خاندان انہیں بچپن ہی سے جامع علوم و فنون بنانے پر تُلا ہوا تھا۔ اس کی خواہش تھی کہ وہ ایسے شخص بن جائیں جو علوم و معارفِ مختلفہ و متنوعہ کا گنجینہ ہو۔ لوگ اس کی طرف بڑھیں، اس سے استفادہ کریں، اس سے سند پکڑیں۔ وہ چاہتے تھے کہ احمد علم لغت، حدیث، قرآن، مآثرِ صحابہ و تابعین، احوال و سیرتِ رسولؐ و سیرتِ اولیاء کا رمز شناس بن جائے۔ وہ ان لوگوں کے احوال و کوائف کا عالم ہو جو اپنے تدبّر، تفقہ، فراست، یقین و ایمان، اور علم و عرفان کے اعتبار سے امتیازِ خاص کے حامل ہوں۔

سب سے پہلے حفظ قرآن کی طرف توجہ کی گئی، چنانچہ بہت جلد انہوں نے قرآن مجید حفظ کر لیا اور اس سعادت کے باعث، امانت اور تقویٰ کا جوہر ان میں پیدا ہو گیا۔ اور یہ چیز بچپن سے لے کر جوانی تک اور جوانی سے لے کر بڑھاپے تک پوری شانِ جمال و کمال کے ساتھ قائم رہی، اسلام کے راستے میں آپ نے بڑی سے بڑی مصیبت کا ہمت اور

حوصلہ کے ساتھ خیر مقدم کیا۔ جو عقیدہ قائم کر لیا، اس پر چٹان کی طرح جم گئے ۔ا۔ ہر طرح کے مکارہ اور مصائب و نوائب بہادری کے ساتھ برداشت کیے۔

حفظ قرآنِ کریم اور تحصیل علم لغت سے فارغ ہو کر احمد نے تحریر و کتابت کے فن کی طرف توجہ کی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں :۔

"میں ابھی بالکل بچہ ہی تھا کہ حفظِ قرآن سے فارغ ہو گیا۔ چودہ سال کا تھا کہ تحریر و کتابت کی مشق و تحصیل میں منہمک ہو گیا۔"

قابلِ رشک خصائص

امام صاحب ابھی نوعمر ہی تھے کہ وہ ثقاہت اور امانت کے درجہ پر پہنچ گئے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ رشید، رقہ میں اپنی فوج کے ساتھ مقیم تھا، لشکر کے سپاہی اپنی بیویوں کو خطوط لکھا کرتے تھے۔ یہ عورتیں احمد ہی سے یہ خطوط پڑھوایا اور ان کے جوابات لکھوایا کرتی تھیں لیکن جواب لکھنے میں انہوں نے کبھی کوئی ایسی ویسی بات نہیں لکھی۔

حضرت امام کی نجابت اور استقامت۔ دیانت اور ثقاہت، سعادت اور معقولیت کا یہ عالم تھا کہ وہ اپنے ہم نشینوں کے لیے موجب تقلید اور ان کے آبا کے لیے باعثِ رشک بن گئے تھے، یہ لوگ اپنے بچوں کے لیے احمد کو نمونہ اور ماڈل سمجھتے تھے۔ یہ لوگ کہا کرتے تھے :۔

"میں نے اپنے لڑکے پر اتنا اتنا خرچ کیا۔ اسے اتنے استادوں کے حوالہ کیا کہ اسے ادب اور تمیز سکھائیں، لیکن کوئی خاص نتیجہ نہ نکلا۔ اور اسے دیکھو احمد بن حنبل کو، یہ یتیم لڑکا اپنے ادب اور حسن طریق کے باعث کیسے پسندیدہ اور قابلِ رشک خصائص کا حامل بن گیا ہے[۱]"

ہیثم بن جمیل کا قول

احمد اپنے اقران و اماثل میں، اپنے تقویٰ، پاکیزگیٔ کردار، حسن عمل، صبر و کوشش اور ناگوار باتوں کو گوارا کرنے کے اعتبار سے اختصاص اور امتیاز حاصل کر چکے تھے، عمر اور سن کے اعتبار سے اگرچہ وہ بچہ تھے، لیکن

۱؎ المناقب لابن جوزی۔ صـ ۲۱

فہم و فراست اور ذکاوت و ذہانت کے اعتبار سے وہ مردِ کامل تھے، چنانچہ ہیثم بن جمیل کا یہ قول ان کے لیے مشہور و معروف ہے کہ:

"یہ لڑکا اگر زندہ رہا تو اپنے اہلِ زمانہ کے لیے حجت ثابت ہوگا۔[1]"

اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ اندازہ آگے چل کر بالکل صحیح اور راست ثابت ہوا۔ یہ لڑکا زندہ رہا اور مردِ کامل بنا۔ ۷۷ سال تک اس نے زندگی کی بہار دیکھی اور اپنے علم و عمل، خُلق و ورع، صبر و قوتِ برداشت کے اعتبار سے دنیا کے لیے چراغِ ہدایت ثابت ہوا۔ اپنے اعتقاد کی خاطر وہ کونسی تکلیف تھی، جو اس نے استقلال اور استقامت کے ساتھ نہیں جھیلی؟

مسلک کا انتخاب

بغداد علومِ مختلفہ و متنوعہ کا مرکز و منبع بنا ہوا تھا۔ علومِ دین کے علاوہ علمِ لغت، ریاضی، فلسفہ، تصوف، غرض ہر علم و فن کے زاویے کھلے ہوئے تھے۔ مدارس اور مکاتب موجود تھے، حلقہ ہائے درس و تعلیم قائم تھے۔ ناگزیر تھا کہ امام احمد ان ثمراتِ مختلفہ و متنوعہ کی گل چینی کرتے۔ جو چیز پسند آئے اُس کی طرف ہاتھ بڑھائیں اور درخت سے توڑ لیں۔ لیکن اپنی طبعی مناسبت اور تربیتی اثر کی وجہ سے انہوں نے علومِ دین کی طرف توجہ کی اور ان علوم کی تکمیل و درستی کے لیے لغت اور زبان بھی حاصل کی۔

پھر علومِ شرعیہ میں اجتہاد اور انتخاب کا سوال پیدا ہوا۔ علومِ شرعیہ کی بھی کئی قسمیں تھیں۔ ان میں سے کسے لیں اور کسے چھوڑیں؟ کس کی طرف پوری توجہ مرکوز کریں، اور کسے سرسری طور پر اپنی توجہ کا محور بنائیں۔ چنانچہ فکر و تامل کے بعد انہوں نے دو چیزوں میں سے ایک چیز اختیار کر لی۔ ان کے سامنے سوال یہ تھا: مسلکِ فقہاء اختیار کریں، یا رواۃِ حدیث میں سے ایک راوی بن جائیں۔ اور اپنے آپ کو حفاظِ حدیث میں محسوب کرائیں؟

آپ کے زمانہ میں دو طریقے تھے، جو اس سلسلہ میں محلِ غور و تامل مانے جاتے تھے۔ ایک تو علمِ فقہ، اور اس کے ساتھ استخراجِ فتاویٰ و اقضیہ اور دوسرے علمِ روایت اور راویوں کی چھانٹ۔ جو فقہاء کے لیے مواد اور مسالہ فراہم کرتا تھا۔ جیسے ایک طبیب طبی مواد اور

---

[1] تاریخ الحافظ الذہبی فی ترجمۃ احمد بن حنبل

مسالہ فراہم ہونے کے بعد ہی دوا سازی کا کام کر سکتا ہے۔ اس طرح کی مثال اعمش محدث نے امام ابو حنیفہ فقیہ کے بارے میں بیان کی تھی۔ عراق میں دو مسلک زوروں پر تھے۔ ایک فقہ، دوسرے حدیث۔ دونوں ہی صاف، ستھرے اور پاکیزہ تھے۔ امام احمد کو ان میں سے کون سا اختیار کرنا تھا؟

بغداد میں فقہِ عراق رائج تھی، اس کی تدوین ابو یوسف، محمد بن الحسن الشیبانی اور حسن بن زیاد لؤلؤی وغیرہ نے کی تھی۔

ان فقہاء کے علاوہ بغداد میں محدثین اور حفاظ حدیث کا بھی ایک گروہ موجود تھا۔

فقہ کی دلیل حدیث سے

امام احمد کو اپنا راستہ متعین اور منتخب کرنے میں کوئی دشواری نہیں پیش آئی۔ انھوں نے رجالِ حدیث کا مسلک اختیار کیا اور اس کی طرف اپنی ساری توجہ مرکوز کر دی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے انھوں نے ان فقہاء کے طریق کا گستہ ہونا بھی معلوم کر لیا تھا جو رائے اور حدیث کو جمع کرنے کے عادی تھے۔ چنانچہ ایک روایت کے مطابق سب سے پہلے امام ابو حنیفہ کے شاگرد رشید ابو یوسف کے حلقۂ درس میں پہنچے، لیکن اس کے بعد ان محدثین کی طرف میلان ہو گیا جو ہر طرف سے سمٹ کر صرف حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے لیے اپنی ذہنی و دماغی صلاحیتوں کو وقف کیے ہوئے تھے۔ خود فرماتے ہیں کہ "حدیث کا پہلا سبق میں نے ابو یوسف ہی سے لیا تھا"[1]

لیکن یہ سلسلہ کچھ نبھا نہیں۔ جیسا کہ ہم نے ابھی عرض کیا، اس کے بعد وہ پورے طور پر محدثین کی طرف متوجہ ہو گئے۔

اس گفتگو سے ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے بعد وہ کُلّی طور پر فقہِ عراقی سے کٹ گئے، بلکہ کہنا یہ ہے کہ فقہائے عراق کے نتائجِ فکر پر مطلع ضرور ہوئے، لیکن پھر وہ ان کے طریقہ کی کمزوری کو محسوس کر کے حلقۂ حدیث میں پورے طور پر شامل ہو گئے۔

چنانچہ حافظ ذہبی اپنی تاریخ میں اس طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

---

[1] المناقب لابن جوزی ص ۲۳ [2] ترجمۃ الامام احمد من تاریخ الاسلام للذہبی ص ۱۴ فی مقدمۃ المسند۔

"خلال کا قول ہے کہ امام احمد نے پہلے پہل اہل رائے (عراقی فقہاء) کی کتابیں لکھی پڑھیں اور ان کے مسائل از بر کیے، لیکن پھر اس طرف ان کا التفات نہ رہا۔[1]"

یہ ایسی روایت ہے، جس کے رد کرنے کی ہمیں ضرورت نہیں بلکہ ہم اسے قبول کیے لیتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ بات ذرا مستبعد اور بعید از فہم معلوم ہوتی ہے کہ فقہی نتائج علمیہ ان کے سامنے اور ان کے زمانہ میں ہوں اور وہ ان سے یکسر بیگانہ اور بے پرواہ رہیں، یا انہیں جانے پہچانے بغیر، ان کے انکار اور رد پر مائل ہو جائیں۔ ضرور ہے کہ انھوں نے ان نتائج علمیہ سے پوری واقفیت حاصل کی ہو۔ انہیں پرکھا اور جانچا ہو، ان کی کمزوری کو محسوس کیا ہو، اس کے بعد یہ راستہ ترک کر کے انھوں نے دوسرا راستہ اختیار کیا ہو، یعنی ارباب رائے کی جماعت سے کٹ کر اصحاب حدیث وخبر کے حلقہ میں پہنچے۔

ان واقعات کی روشنی میں امام احمد کا موقف یہ تھا کہ انھوں نے اپنے آغاز حیات میں اہل رائے کی فقہ کی طرف توجہ کی۔ دلیل یہ ہے کہ انھوں نے حدیث کا درس سب سے پہلے ابو یوسف سے لیا، جن کا شمار فقہائے رائے میں ہوتا ہے۔ اب اس کے باوجود جب وہ محدثین کے گروہ میں پہنچے تو اب ان کا طرز کار بدل جاتا ہے۔ یعنی وہ اپنی "فقہ" کی تائید حدیث سے لاتے ہیں، یہ نہیں کرتے کہ حدیث میں رائے کو دخل دیں، اور فقہ کو اپنی جگہ رہنے دیں۔

فقہ کی دلیل حدیث سے لانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ تمام تر حدیث ہی کی طرف مائل اور متوجہ ہو گئے، جب اس کا علم پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تو انھوں نے فقہ رائے (فقہ حنفی) کی جانب التفات کیا اور اس میں علم حدیث کی رو سے نقد و موازنہ کی طرح ڈالی۔ یہ کام ان فقہائے کرام نے اپنی تفریع فقہی کے سلسلہ میں اب تک سرانجام نہیں دیا تھا۔ چنانچہ امام صاحب نے اس سلسلہ میں صحابہ اور تابعین کا طریقہ اختیار کیا۔

بغداد کی علمی اہمیت

امام احمد رضی اللہ عنہ نے آغاز جوانی میں جب علم حدیث حاصل کرنا شروع کیا۔ اس زمانہ میں محدثین کرام عالم اسلام کے گوشہ گوشہ اور چپہ چپہ میں پھیلے ہوئے تھے، چنانچہ بصرہ اور کوفہ میں بھی محدثین کی ایک بڑی تعداد

---

[1] ترجمۃ الامام احمد من تاریخ الاسلام للذہبی ص ۴ و فی مقدمۃ المسند۔

موجود تھی، اور بغداد تو خلافتِ اسلامیہ کا پایۂ تخت، اور مرکز بھی تھا۔ یہاں محدثین کا ایک جمِ غفیر موجود تھا۔ اسی طرح بلادِ حجاز بھی محدثین سے بھرا ہُوا تھا۔ غرض یہ وہ مبارک زمانہ تھا کہ دیار و امصار میں علمائے حدیث کے گروہ اور طبقات پھیلے ہوئے تھے۔ پھر وہاں یہ بات بھی نہیں تھی کہ ایک شہر کا گروہِ محدثین صرف اپنے شہر کے رواۃ حدیث کی روایتیں قبول کرے، اور دوسرے دیار کے رواۃِ حدیث کی روایتیں رد کر دے، بلکہ تکمیل و تحصیلِ علمِ حدیث کے سلسلہ میں صورتِ حال یہ تھی کہ سفر اور سیاحت کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ جس نے روایت حدیث کی مختلف کڑیوں کو باہم ملا دیا تھا۔ عالمِ اسلام کا یہ پھیلاؤ ایک دوسرے سے مربوط تھا، اور حدیثِ نبوی کا نور ہر جگہ اپنی روشنی پہنچا رہا تھا۔

حجازِ مقدس کا سفر

حضرت امام رحؒ نے جب یہ طے کر لیا کہ حدیث کا علم حاصل کرنا ہے تو ضروری اور لابدی تھا کہ اس سلسلہ میں وہ کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہ کرتے۔ جہاں حدیث کا علم ملتا، جاتے، اور اسے لے لیتے۔ چنانچہ انہوں نے ہر جگہ علمائے حدیث کے دروازے پر دستک دی، انہوں نے عراق میں تحصیلِ حدیث کی۔ اسی غرض سے وہ شام گئے۔ اسی مقصد کو پیش نظر رکھ کر انہوں نے حجازِ مقدس کا سفر کیا۔ غالباً حضرت امام ہی سب سے پہلے محدث ہیں جنہوں نے عالمِ اسلام کے ایک ایک گوشہ میں جا کر حدیث حاصل کی اور اس کی جمع و ترتیب کا فریضہ انجام دیا، ہمارے اس دعوے کی شاہدِ صادق امام صاحب کی کتاب "المسند" ہے۔ اس میں تناسب اور ترتیب کے ساتھ حجازی، شامی، عراقی، بصری اور کوفی حدیثیں ملیں گی۔

طلبِ حدیث کا کام

قدرتی ترتیب یہی ہونی چاہیئے تھی کہ سب سے پہلے امام صاحب بغداد میں جس قدر علمِ حدیث تھا، اس کی تحصیل و تکمیل کریں۔ چنانچہ ایسا ہی ہُوا۔ یہاں ایک طویل عرصہ تک ان کا قیام رہا۔ اور وہ علمائے حدیث کے حضور میں حاضر ہو کر فنِ حدیث حاصل کرتے رہے۔ ۱۷۹ھ میں انہوں نے اس علم کی باقاعدہ تحصیل شروع کی اور ایک عرصۂ دراز تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ وہ جو کچھ سنتے تھے اسے قلمبند بھی کر لیتے تھے۔ یہ سلسلہ ۱۸۶ھ[1]

---

[1] المناقب ص۲۵

تک جاری رہا، اسی سال کے شروع میں وہ بصرہ تشریف لے گئے۔ اس کے بعد کے سال میں انہوں نے حجاز کا سفر اختیار کیا، اور اس کے بعد طلبِ حدیث کے سلسلہ میں وہ مسلسل بصرہ، حجاز، اور یمن و دمشق کے سفر کرتے رہے۔

جب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ آپ نے طلبِ حدیث کا کام ۱۷۹ھ میں شروع کیا اور ۱۸۶ھ سے قبل کوئی علمی سفر آپ نے اختیار نہیں کیا، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغداد میں طلب وتحصیلِ حدیث کا سلسلہ کم و بیش سات سال تک مسلسل جاری رہا۔ اس اثنا میں اوّل تو آپ نے کوئی سفر ہی نہیں کیا، اور اگر کہیں آس پاس گئے بھی تو نجی ضرورت کے سلسلہ میں۔

سماعتِ حدیث

سات سال کی اس مدت میں امام صاحب بغداد سے باہر تحصیلِ علم کے سلسلہ میں نہیں نکلے۔ اس مدت میں شیوخ و علمائے بغداد سے کسبِ فیض کرتے رہے مختلف فقہی مسائل وامور اور معاملات کے سلسلہ میں فتاویٰ ماثورہ، اور صحابہ و تابعین کے فیصلے ازبر کرتے رہے۔

اس مدت کو انہوں نے اس طرح نہیں گزارا کہ کبھی اس عالم کے دروازے پر دستک دی ہو، کبھی دوسرے کے حلقۂ درس میں شامل ہو گئے ہوں۔ بلکہ ان کا معمول اور طریقہ یہ رہا کہ علماء میں سے کسی ایک عالم کو انہوں نے چن لیا اور ایک مدت تک ــــ خواہ وہ طویل ہو یا قصیر ــــ اس سے کسبِ فیض کرتے رہے، یہاں تک کہ اس سے تمام کام کی باتیں حاصل کر لیں۔ مثال کے طور پر بغداد کے نامور امامِ حدیث ہشیم بن بشیر بن ابی خازم الواسطی المتوفی ۱۸۳ھ کی خدمت میں متواتر چار سال رہے ــــ یعنی اپنی ۱۶ برس کی عمر سے ۲۰ برس کی عمر تک (۱۷۹ھ تا ۱۸۳ھ)[1]

چنانچہ خود امام صاحب سے مروی ہے کہ:

"ہشیم سے ہم نے کتاب الحج کے سلسلہ میں تقریباً ایک ہزار حدیثیں لوٹ لیں۔ اس کے علاوہ کچھ تفسیر بھی، اور کسی حد تک کتاب القضا بھی[2]"

اس کے بعد امام صاحب کے صاحبزادہ صالح نے پدرِ بزرگوار سے سوال کیا۔

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص۲۵ [2] المناقب لابن الجوزی

"کیا آپ نے (مجموعی طور پر) تین ہزار حدیثیں نقل کر لیں"

آپ نے فرمایا:۔

"اس سے بھی زیادہ ——— !"

اس سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ ہشیم کی وفات سے پہلے اگرچہ آپ زیادہ تر انہی سے کسبِ فیض کرتے رہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں تھے کہ بغداد کے دوسرے شیوخ حدیث کو آپ نے بالکل نظر انداز کر دیا تھا۔ کبھی کبھی دوسرے ائمہ فن کے ہاں بھی آپ جا نکلتے تھے۔ چنانچہ روایت ہے کہ آپ نے عُمیر بن عبداللہ بن خالد سے بھی (ہشیم کی وفات سے پیشتر) کچھ حدیثوں کی سماعت کی۔

نیز اسی اثنا میں آپ نے عبدالرحمٰن بن مہدی سے بھی حدیثیں سُنیں۔ چنانچہ آپ سے منقول ہے کہ

"عبدالرحمٰن بن مہدی کی عمر ۲۰ سال کی تھی جب مَیں نے انہیں جامع مسجد میں دیکھا"!

اس کے علاوہ آپ نے ابوبکر بن عیاش سے حدیث کی سماعت بھی کی اور روایت بھی کی۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ مستقل طور پر آپ نے ہشیم ہی کے حلقۂ درس میں شرکت کی لیکن احیاناً دوسرے شیوخ حدیث کی بارگاہ میں بھی آپ پہنچ جاتے تھے اور سماعتِ حدیث کرتے تھے۔ اور اگر راوی کو ثقہ پاتے تھے تو روایتِ حدیث بھی کرتے تھے۔ خصوصاً ان اساتذۂ فنِ حدیث کی بارگاہ میں ضرور پہنچتے تھے جو فنِ روایت اور جمع حدیث میں ممالک اسلامیہ کے اندر شہرتِ علمی کے مدارج طے کر چکے تھے۔

ماں کی ممتا

ہشیم کے انتقال کے بعد امام احمد نے جہاں اور جس جگہ بھی حدیث کا حلقۂ درس دیکھا وہاں پہنچے۔ چنانچہ بغداد میں تقریباً تین سال تک وہ مقیم رہے اور وہاں کے شیوخ وائمہ سے کسبِ فیض کرتے رہے اور اس سلسلہ میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ اگرچہ اس مدت [illegible] یہ نہیں کیا کہ ہشیم کی طرح کسی ایک ہی کے حلقہ کے ہو رہے ہوں۔

ہشیم کی وفات [illegible] وقت آپ کی عمر تقریباً بیس سال کی تھی، اور اس عمر میں وہ علم وفضل [illegible] منزلتِ خاص پر فائز ہو چکے تھے، اور طلب حدیث میں، جذبۂ خالص اور

عزم صادق کے ساتھ مصروف و مطمئن تھے۔ آپ کی والدۂ محترمہ ان نیک کاموں پر برابر آپ کو آمادہ کرتی رہتی تھیں۔ ساتھ ہی ساتھ ہدایت کرتیں کہ تحصیلِ علم میں اپنی جان نہ کھپائیں۔ چنانچہ خود امام احمد نے اپنے لیے بیں رفقاء سے بیان کیا ہے کہ

"اکثر ایسا ہوتا کہ میں صبح صبح تعلیم حدیث کے لیے باہر جانا چاہتا، میری والدہ میرا دامن پکڑ لیتیں (اتنا سویرے جانا انہیں پسند نہ آتا)، یہاں تک کہ یا فجر کی اذان ہونے لگتی یا پو پھٹ جاتی، اور صبح طلوع ہو جاتی ہے"۔

طلبِ علم میں دُور دراز مقامات کے سفر

حضرت امام احمد نے ۱۸۶ھ میں بسلسلۂ طلبِ حدیث اپنے سفر کا آغاز کیا، سب سے پہلے بصرہ تشریف لے گئے، پھر حجاز مقدس کا سفر اختیار کیا، اس کے بعد منزلیں طے کرتے ہوئے وہ یمن پہنچے، کوفہ میں بھی قدم رنجہ فرمایا، ان کی تمنا تھی کہ رے بھی تشریف لے جائیں، تاکہ جریر بن عبدالحمید سے سماعت کر سکیں، جن سے وہ بغداد میں مستفید نہیں ہو سکے تھے، لیکن اس سفر کی نوبت نہ آسکی، کیونکہ زادِ راہ مہیا نہ ہو سکا۔

ایک عرصہ تک امام صاحب کے سفر و سیاحت کا سلسلہ جاری رہا تاکہ وہ ائمۂ حدیث کے مُنہ سے نکلے ہوئے بولوں کو براہِ راست سُنیں اور ان کو ضبطِ تحریر میں لائیں۔

بصرہ کا سفر آپ نے پانچ مرتبہ کیا۔ اور بعض دفعہ وہاں کئی کئی ماہ تک قیام فرمایا۔ جہاں بعض شیوخ سے کسبِ فیض کرتے کبھی کم مدت تک، کبھی زیادہ عرصہ تک، جیسا موقعہ کا تقاضا ہُوا۔

حجاز مقدس کا سفر بھی آپ نے پانچ مرتبہ کیا۔ سب سے پہلے ۱۸۷ھ میں۔ اسی سفر میں امام شافعی سے ملاقات ہوئی، اور سفر کا جو اصل مقصد تھا وہ پورا کیا، یعنی حدیثِ ابی عُیَینہ کا حاصل کرنا، نیز فقہ شافعی اس کے اصول، قرآن کے ناسخ اور منسوخ کا بیان۔ یہ سب چیزیں معلوم کیں۔ اس کے بعد امام شافعی سے ان کی ملاقات بغداد میں ہوئی جب وہ وہاں تشریف لائے تھے، ان کی کشکول میں ان کی فقہ اور اصولِ فقہ کے اوراق موجود تھے۔ اگرچہ کچھ عرصہ بعد مصر میں ان کے فقہ و اصول نے تنقیح کے مدارج طے کیے، لیکن امام احمد اس فن میں پختہ ہو

چکے تھے۔ چنانچہ معرفتِ حدیث میں امام شافعی ان کی رائے اور فکر کو مدارِ اعتماد قرار دیتے اور کبھی کبھی فرماتے :

"اگر آپ کے پاس کوئی صحیح حدیث پہنچ جایا کرے تو مجھے بھی اس سے باخبر کر دیا کیجئے خواہ وہ کسی حجازی سے پہنچی ہو یا شامی سے، یا عراقی سے یا یمنی سے"[1]

حافظ ابن کثیر نے امام احمد کے سفرِ حجاز کی تفصیل پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے :

"امام احمد نے پہلا حج ۱۸۷ھ میں کیا، پھر دوسرا ۱۹۱ھ میں، پھر ۱۹۲ھ میں دوبارہ حج فرمایا اور ۱۹۷ھ تک مقیم رہے، پھر ۱۹۸ھ میں حجاز تشریف لائے اور ۱۹۹ھ تک قیام فرمایا!"

امام احمد خود فرماتے ہیں :

"میں نے پانچ حج کیے، ان میں سے تین حج پا پیادہ کیے، ان میں سے ایک حج پر میں نے صرف تیس درہم صرف کیے، ایک مرتبہ میں راستہ بھٹک گیا، اس حالت میں کہ پاپیادہ قطعِ مسافت کر رہا تھا۔ آخر میں نے کہنا شروع کیا :

"خدا کے بندو! ـــــ مجھے راہ پر لگا دو! ـــــ"

یہاں تک کہ میں صحیح راستہ پر ہو لیا"[2]

امام صاحب کے پا پیادہ حج کرنے کی دو ہی وجہیں ہو سکتی ہیں :-

یا تو ان کا یہ خیال تھا کہ طاعتِ امر میں جتنی زیادہ مشقت برداشت کی جائے گی اتنا ہی زیادہ ثواب ملے گا۔

یا پھر زادِ سفر کی کمی انہیں یہ زحمت اٹھانے پر مجبور کرتی تھی، لہٰذا وہ فریضۂ حج پاپیادہ ادا کرتے تھے، تاکہ قربانی کر لیں۔ بیت اللہ الحرام میں کچھ وقت صرف کر کے حدیثِ نبوی حاصل کریں اور صحابۂ کرام اور تابعین کے فتووں سے واقف ہوں۔

مشکلات و مصائب | کوفہ اگرچہ بغداد سے قریب تھا، لیکن وہاں بھی آپ کی زندگی

[1] تاریخ ابن کثیر، دسویں جلد، ص ۳۲۷۔ یہ قول امام شافعی کے دوسرے سفرِ بغداد سے متعلق ہے جو ۱۹۸ھ میں پیش آیا تھا۔ [2] تاریخ ابن کثیر جلد ۱۰ ص ۳۲۶

مشکلات و مصائب اور تکلیف و مشقت کی زندگی تھی۔ اس لیے کہ کوفہ میں جہاں آپ رہتے تھے وہاں آرام و آسائش کا کوئی بندوبست نہ تھا، خود فرماتے ہیں:۔

"میں گھر میں جب سوتا تھا، تو سر کے نیچے (تکیہ کے بجائے) اینٹ رکھ لیا کرتا تھا!"

امام احمد یہ بھی فرماتے ہیں کہ:

"اگر میرے پاس کچھ روپیہ بھی ہوتا تو میں رے کا سفر ضرور کرتا تاکہ جریر بن عبدالحمید سے سماعت کر سکوں، لیکن میں رے نہ جا سکا، کیونکہ میرے پاس کچھ بھی نہ تھا!"

امام صاحب طلبِ حدیث کی راہ میں مشقت اور تکلیف کو خندہ پیشانی کے ساتھ گوارا کرتے تھے۔ اس لیے کہ جو چیز آسانی سے حاصل ہو جائے، وہ آسانی سے فراموش بھی ہو جاتی ہے، علاوہ ازیں حصولِ حدیث کی راہ میں وہ ہجرت کی نیت بھی رکھتے تھے۔

۱۹۸ھ میں امام صاحب نے، پروگرام یہ بنایا کہ حج کو تشریف لے جائیں، اور حج و مجاورت کے بعد یمن کے پایۂ تخت صنعا میں تشریف لے جائیں، اور وہاں عبدالرزاق بن ہمام کی خدمت میں حاضر ہوں، امام صاحب کے اس ارادہ کا انکشاف، ان کے رفیقِ راہِ حج اور راہِ علم کے ساتھی امام یحییٰ بن معین نے کیا ہے، دونوں ایک ہی ارادہ سے چلے، اور ساتھ ساتھ مکہ میں داخل ہوئے، اس اثنا میں کہ یہ دونوں طوافِ قدوم میں مصروف تھے، عبدالرزاق بھی طواف کرتے دکھائی دیئے، ابن معین نے انہیں دیکھ لیا، وہ انہیں پہلے سے جانتے پہچانتے تھے، چنانچہ انہوں نے سلام کیا اور کہا:

"یہ آپ کے برادر احمد بن حنبل ہیں"!

حافظ عبدالرزاق نے دعائے درازیٔ عمر دی اور فرمایا:

"ان کے بارے میں جو کچھ بھی مجھ تک پہنچا ہے وہ اچھا ہی اچھا ہے!"

امام ابن معین نے کہا:

"انشاء اللہ! کل ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہوں گے، تاکہ آپ سے حدیث کی سماعت کریں اور اسے قلمبند کر لیں!"

واپسی کے وقت امام احمد نے ابنِ معین پر اعتراض کرتے ہوئے کہا:
"آپ نے شیخ سے کل ملنے کا وعدہ کیوں کر لیا؟"
انہوں نے جواب دیا
"تاکہ ہم ان سے حدیثِ نبوی کی سماعت کریں، اس طرح خدا نے آپ کو مسافتِ دور دراز کی زحمت، آمد و رفت کی مصیبت اور زادِ راہ کی فکر سے نجات دے دی ___!"
امام صاحب نے جواب دیا
"نہیں یہ خدا کی مرضی نہیں ہے، میں نے ایک نیت کر لی تھی، اب تمہاری بات مانوں تو وہ توڑنا پڑے گی، نہیں، ہم یمن جائیں گے اور وہیں سماعتِ حدیث کریں گے۔"
پھر حج سے فارغ ہو کر، وہ صنعا (یمن) تشریف لے گئے، اور وہیں حدیث کی سماعت فرمائی۔[1]

ملاحظہ کیجیے، علم کی راہ میں امام صاحب مصائب سفر برداشت کرنے کا ارادہ کرتے ہیں، بخت و اتفاق سے انہیں موقع ملتا ہے کہ زحمتِ سفر سے بچ جائیں، لیکن وہ اس سے فائدہ نہیں اٹھاتے، اور اس پر اڑے رہتے ہیں کہ طلب علم کے راستہ میں مسافرت اور غریب الوطنی کے شدائد جھیلیں گے اور یہ بات ان کے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں آتی کہ راحت و آسائش کی تلاش و جستجو کریں، جو ان کی دشواریوں کو آسان بنا دے، فرصت کے مواقع مہیا کریں۔

قناعت اور خودداری

اب امام صاحب صنعا کا سفر اختیار کرتے ہیں، دکھ اور مشقت کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ راستہ میں جب مصارف کی پونجی ختم ہو جاتی ہے تو باربرداروں کے گروہ میں شامل ہو کر مزدوری کرتے ہیں، اور اس طرح مزدوری سے اپنا کام چلاتے ہوئے صنعا میں داخل ہوتے ہیں۔[2]

رفقائے سفر دستِ اعانت بڑھاتے ہیں، لیکن ان کی خودداری اس پیش کش سے مستفید ہونے میں مانع آتی ہے، وہ خدا کے فضل پر بھروسہ رکھنے اور اپنے دست و بازو پر اعتماد کرتے ہیں، اور مصارفِ سفر اپنی مزدوری سے پیدا کر لیتے ہیں۔

---
[1] ملاحظہ ہو ابن کثیر اور ابن الجوزی۔ [2] حلیۃ الاولیاء (از امام ابو نعیمؒ)

پھر جب وہ صنعا پہنچ جاتے ہیں تو امام عبدالرزاق ان کی مدد کرنا چاہتے ہیں۔ وہ ان سے فرماتے ہیں:

"اے ابو عبداللہ ـــــ یہ لے لو اور اس سے فائدہ اٹھاؤ" اور دیناروں سے بھری ہوئی ہتھیلی ان کی طرف بڑھا دیتے ہیں۔

احمد جواب دیتے ہیں:

"خدا کا شکر ہے، مَیں جس حال میں ہُوں، ٹھیک ہوں!"

وہاں دو سال کی مدت اسی طرح کڑیاں جھیلتے ہوئے گزار دیتے ہیں اور زہری و ابن المسیّب کے طریق پر حدیث کی سماعت کرتے ہیں، اور ان طُرق پر، جو ان بزرگوں سے پہلے چلے آتے تھے۔

امام شافعی کا تعلّقِ خاطر

علم کی طلب میں احمد کی بادیہ پیمائی تسلسل کے ساتھ جاری رہتی ہے یہاں تک کہ علم میں پختگی پیدا ہو جاتی ہے اور فن میں کمال حاصل ہو جاتا ہے۔

امام شافعی سے انہوں نے مصر میں ملاقات کرنے کا وعدہ کیا تھا، لیکن اس وعدہ کا وہ ایفا نہ کر سکے۔

حرملہ شافعی سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا

"احمد بن حنبل نے مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ مصر آئیں گے، لیکن وہ نہیں آئے"!

ابن ابی حاتم کا خیال ہے کہ ہاتھ خالی ہونے کی وجہ سے وہ یہ وعدہ پورا نہ کر سکے۔

طلب حدیث کے سلسلہ میں احمد نے اقالیم اسلامیہ کا چکّر کاٹا، نہ وہ محنت اور تکان سے گھبراتے تھے، نہ زیادہ سے زیادہ حاصل کر کے بھی سیر ہوتے تھے۔ کتابوں کا پلندا ان کی پیٹھ پر ہوتا تھا چنانچہ ایک مرتبہ ان کے ایک شناسا نے انہیں حالتِ سفر میں دیکھا اور احادیث کی حفظ و روایت اور کتابت کی کثرت دیکھ کر اعتراض کرتے ہوئے کہا "اتنا کچھ حفظ کر لیا، اتنی کچھ روایت کر لی، پھر بھی حالت یہ ہے کہ آج کوفہ کا سفر درپیش ہے تو کل بصرہ کا! آخر کب تک اور کہاں تک یہ سلسلہ جاری رہے گا؟"[۱]

۱؎ ابن الجوزی ص ۲۸

حدیث کی طلب و روایت میں امام احمدؒ کی سعی و کوشش کی کوئی انتہا نہ تھی۔ یہاں تک کہ جب وہ درجۂ امامت پر پہنچ گئے تو ان کے ایک ہمعصر نے انہیں اس حال میں دیکھا کہ قلم دوات ہاتھ میں ہے، اور لکھے چلے جا رہے ہیں۔ اس نے کہا

"ابو عبداللہ ــــــ آپ اس مرتبۂ بلند تک پہنچ لیے، آپ کی حیثیت یہ ہے کہ امام المسلمین مانے جاتے ہیں، پھر یہ آپ کیا کرتے ہیں؟"

فرمایا:

جب تک قبر میں نہ پہنچ جاؤں، قلم دوات کا ساتھ نہیں چھوٹ سکتا!"

آپ اکثر فرمایا کرتے تھے:

"میں اس وقت تک تحصیلِ علم کرتا رہوں گا جب تک قبر میں نہ پہنچ جاؤں!"

اور اس طرح درحقیقت امام احمدؒ اس حکمتِ ماثورہ پر عمل کرتے تھے کہ:

"آدمی وہی عالم ہے جو طلبِ علم میں مصروف رہے، جب وہ یہ خیال کرتے لگے کہ وہ عالم ہو گیا تو وہیں سے اس کا جہل شروع ہو گیا!"

امام صاحبؒ کی حیاتِ گرامی اسی قولِ بلیغ کا نمونہ تھی۔

تحریر و تدوین احادیث

قبل اس کے کہ تحصیلِ علم کے سلسلہ میں امام صاحبؒ کے سفر و سیاحت کا بیان ہم کریں، ان کی حیاتِ علمیہ سے متعلق دو باتوں کی طرف اشارہ کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔

۱۔ امام صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیثیں سنی تھیں، یا اصحابِ رسولؐ کے جو آثار ان کے علم میں تھے، ان کا اصول یہ تھا کہ وہ صرف حافظہ پر بھروسہ نہیں کرتے تھے، بلکہ ان کی تحریر و تدوین کو لابد اور لازمی خیال کرتے تھے، کیونکہ وہ زمانہ ہی تدوینِ علوم کا تھا، اس دور میں فقہ کی تدوین ہوئی، علومِ لغت اور علوم حدیث کی تدوین عمل میں آئی، چنانچہ وہ صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے تھے کہ جو کچھ کانوں سے سُن لیا اور دماغ کے نہاں خانہ میں محفوظ کر لیا، وہی سب کچھ ہے، بلکہ وہ اس پر عامل تھے کہ جو کچھ حاصل کریں اُسے صفحۂ قرطاس پر منتقل کر دیں، چنانچہ گو انہیں تمام حدیثیں اسناد و طرائق کے ساتھ ازبر تھیں، لیکن

جب بھی وہ حدیث کی روایت کرتے تھے تو کتاب سے ۔ یعنی جو کچھ لکھ لیتے تھے ، اور نقل کر لیتے تھے اس سے!

انہیں یہ اندیشہ رہتا تھا کہ ممکن ہے حافظہ دھوکہ دے جائے، اور وہ کچھ بھول گئے ہوں، اور اس طرح کلماتِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تحریف واقع ہو جائے،

یہ بات ان کے فرطِ تقویٰ پر دال ہے اور یہ وجہ بھی تھی کہ وہ اس عروۃ الوثقیٰ سے تمسک چاہتے تھے جس پر سلف صالحین عامل تھے ۔ یعنی اس اندیشہ کے ماتحت وہ تحدیث سے گریز کرتے تھے کہ کہیں شبہ نہ لگ جائے ۔

صرف یادداشت میں غلطی کا امکان ہے

امام احمد کو خدا کی طرف سے قوتِ حافظہ بہت زیادہ قطعیت ہوئی تھی، چنانچہ اپنے حافظہ پر بھروسہ کرتے ہوئے وہ کبھی کبھی اسناد نہیں لکھا کرتے تھے، لیکن متنِ حدیث ہمیشہ لکھ لیا کرتے تھے ۔ حدیثیں اگرچہ انہیں ازبر رہتی تھیں ۔ مگر ان کی روایت ہمیشہ اپنی کتاب دیکھ کر کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ اگر کوئی سائل کسی حدیث کے بارے میں پوچھتا، تو گو وہ یاد ہوتی ۔ تاہم وہ اپنی کتابوں میں تلاش کر لیتے، تب وہی پڑھ کر سنا دیتے جو لکھا ہوتا، چنانچہ ایک واقعہ ہے کہ مرو کے ایک آدمی نے ایک حدیث کے بارے میں سوال کیا، آپ نے اپنے بیٹے عبداللہ کو حکم دیا کہ کتاب "الفوائد" لا کر پیش کریں، تاکہ وہ حدیث اس میں تلاش کر لیں، لیکن عبداللہ کو وہ کتاب نہیں ملی، تو فوراً اُٹھ کھڑے ہوئے اور کتاب ڈھونڈ لائے، اس کتاب کے متعدد اجزا تھے، آپ بیٹھ کر حدیث کی جستجو کرنے لگے ۔ اس اثنا میں ایک اور آدمی حدیث پوچھتا ہوا آیا ۔ اس نے کہا:

"جو کچھ خدا نے آپ کو سکھا دیا ہے مجھے بتا دیجئے!"

آپ گھر میں تشریف لے گئے اور حدیث کی کتابیں نکال لائے، اور اسے املا کرانے لگے، پھر جب وہ لکھ چکا تو آپ نے فرمایا:

"جو کچھ تو نے لکھا ہے وہ پڑھ کر سنا دے[1]۔"

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص ۱۹۰-۱۹۱

بات یہ ہے کہ امام صاحب اپنی جودتِ حفظ، اور فراست و ذہانت کے باوجود صرف اپنی یادداشت پر بھروسہ نہیں کرتے تھے بلکہ ہر وہ چیز جو سنتے تھے، اسے مدون کر لیتے تھے، اور اپنی غیر معمولی فہم و فراست اور یادداشت و قوتِ حافظہ کے باوجود جب حدیث کے سلسلہ میں کچھ بحث و گفتگو ہوتی تھی تو وہ اسی کو بنائے سخن قرار دیتے تھے جو مدون صورت میں ان کے پاس موجود ہوتی تھی۔

فقہ حدیث

۲۔ امام صاحب کی داستانِ تحصیلِ علم ختم کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ امام صاحب جس علم کے جویا تھے، اور جس کی طلب میں سرگرداں رہتے تھے اس کی نوعیت کیا تھی؟

بلاشبہ امام صاحب نے جس علم کی تحصیل میں اہتمام کیا، اور اپنی عمر عزیز صرف کی وہ تھا علمِ حدیث اور آثارِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فتاویٰ صحابۂ کرام، اور ان کے آثارِ علمیہ نیز معاملات و مسائل میں ان کے اجتہادات عالیہ ——— امام صاحب نے ان سب چیزوں کو حفظ کیا، سمجھا، پرکھا۔ ان کے مقصد اور غایت کو جانا، اور اسی راستہ کی طرف رہنمائی فرمائی۔ لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ امام احمد کا علم روایت ہی کی حد تک محدود تھا؟ یعنی کیا علمِ حدیث و آثار کے سوا انہوں نے کوئی اور علم نہیں حاصل کیا؟ نہ اس کے سوا انہوں نے جانا اور پہچانا؟

یہ ذرا تحقیق طلب بات ہے!

اصل میں تو یہ بات اس وقت زیر بحث آئے گی جب ہم ان کی فقہ پر گفتگو کریں گے لیکن اس جگہ کچھ اشارات کر دینا ضروری سمجھتے ہیں، جن کی حیثیت صرف تمہید کی ہے۔

یہ ہم بتا چکے ہیں کہ آغازِ شباب میں امام صاحب حدیث پڑھنے کے لیے امام ابو یوسف کے ہاں گئے تھے۔ حافظ ابن کثیر کا کہنا یہ ہے کہ اپنی نوعمری کے زمانے میں امام احمد قاضی ابو یوسف کے پاس آتے جاتے رہتے تھے، تاہم ہے کہ قاضی ابو یوسف سے فقہی استنباط کے سلسلے کا اثر آپ نے ضرور لیا ہوگا، کیونکہ قاضی ابو یوسف جب اپنے فتوے اور فیصلے کے لیے نص شرعی نہیں پاتے تھے، تو وہ اپنے قیاس ہی سے فتویٰ دیتے اور فیصلے

کرتے تھے، اور اس میں بھی شک نہیں کہ امام صاحب اس طرح حدیث نہیں روایت کرتے تھے کہ وہ اس سے استنباط کر سکتے ہوں، اور نہ نصوص اور ان کی غایات مصلحیہ کو سمجھ سکنے کی اس وقت تک پوری پوری استعداد رکھتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام صاحب نصوص سے استنباطِ احکام کی طرف خاص توجہ دیتے تھے، بالکل اسی طرح جس طرح وہ روایت اور رواۃ کی اہمیت کو محسوس فرماتے تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ مکہ میں سفیان بن عیینہ سے ملاقات کرتے ہیں، اور ان سے روایت کرتے ہیں۔ اور جو کچھ ان سے سماعت کرتے ہیں اسے ضبطِ تحریر میں لے آتے ہیں، پھر وہ امام شافعی سے جب ملتے ہیں جو وہاں اپنی فقہ کے اصول پڑھایا کرتے تھے تو ان کے مناہج فقہیہ نہ صرف یہ کہ ان تک خود رسائی حاصل کرتے ہیں بلکہ بڑے شوق سے اپنے ساتھیوں کو بھی امام شافعی کی خدمت میں پہنچنے کی ترغیب دلاتے ہیں۔

امام شافعی کی عظمت

یاقوت حموی کی معجم میں ہے۔ آبری کہتے ہیں کہ:۔

"اسحٰق بن راہویہ کہتے ہیں، ہم سفیان بن عیینہ کی خدمت میں حاضر تھے، اور عمرو بن دینار کی احادیث لکھ رہے تھے، اتنے میں احمد بن حنبل آئے، مجھ سے انہوں نے کہا:

"ابو یعقوب اٹھو، میں تمہیں ایسا شخص دکھاؤں جسے تمہاری آنکھوں نے کبھی نہیں دیکھا ہوگا۔!"

میں اٹھ کھڑا ہوا، وہ مجھے لے کر زمزم کے احاطہ میں پہنچے، یہاں ہم دیکھتے کیا ہیں کہ ایک شخص ہے جو سفید کپڑوں میں ملبوس ہے، چہرہ روشن اور تابناک، فراست ہویدا، ذکاوت آشکار، احمد نے مجھے ان کے پہلو کے پاس بٹھا دیا، اور کہا:۔

"اے ابو عبداللہ، یہ ہیں اسحٰق بن راہویہ حنظلی!"

انہوں نے مجھے مرحبا کہی، دعا دی، میں نے ان سے کچھ پوچھا، انہوں نے مجھے کچھ بتایا، میری نظر میں ان کا ایسا علم آیا جو میرے لیے بہت مرغوب اور پسندیدہ ثابت ہوا۔ جب ہمیں بیٹھے بیٹھے دیر ہو گئی تو میں نے کہا:

"ہمیں اس آدمی کے پاس کیوں نہیں لے چلتے جس کا ذکر کیا تھا؟"

احمد نے کہا،

"یہی تو ہیں وہ شخص!"

میں نے کہا

"سبحان اللہ، میں ایسے شخص کے پاس سے اٹھ کر آیا ہوں، جو کہتا تھا:

"ہم سے زہری نے روایت کی!" میں نے تو یہی خیال کیا تھا کہ آپ مجھ کو ایسے شخص کے پاس لے جائیں گے جو زہری کے مثل ہوگا، یا کم از کم اس کے قریب تو ہوگا، اور تم ہمیں اس نوجوان کے پاس لے آئے۔"

احمد نے جواب دیا،

"اے ابو یعقوب، اس شخص سے فیض حاصل کرو، کہ میری آنکھوں نے اس جیسا کوئی اور شخص نہیں دیکھا!"

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ امام شافعی یہی تھے۔

فقہ واستنباط سے دلچسپی

اس قصہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد، امام شافعی کے علم کے بہت زیادہ قائل تھے۔

روایت ہے کہ امام احمد نے امام شافعی کے بارے میں ایک مرتبہ کہا:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا، اس امت کے لیے خدائے عزوجل ہر صدی کے شروع میں ایک ایسا شخص مبعوث فرمایا کرے گا جو دین کے بگڑے ہوئے امور کو سلجھا دیا کرے گا۔ پس عمر بن عبدالعزیز اس صدی کے مجدد تھے، اور میرا خیال ہے کہ شافعی اس صدی کے مجدد ہیں[1]۔"

امام شافعی کی کون سی بات احمد بن حنبل کو اس درجہ مرغوب اور پسندیدہ تھی؟ وہ روایتِ حدیث تو نہیں ہوسکتی، کیونکہ وہ بہر حال سفیان بن عیینہ کی منزلت کے تو حامل نہیں تھے، بلکہ خود احمد کی منزلت کے بھی حامل نہیں تھے، وہ چیز جو شافعی کے پاس تھی اور جس

[1] مؤلف کی کتاب "الشافعی" ملاحظہ ہو، طبع اولیٰ ص۳۶

کا جلوہ انہوں نے مکہ اور بغداد میں دیکھا تھا، وہ بھی تخریج فقہی، اصولِ استنباط، اور منہاجِ استنباط، یہ بھی وہ چیز جو امام احمد کے فکر و ذہن پر مستولی ہو گئی تھی۔

اصحاب رائے سے اختلاف

جب بات یہ ٹھہری، تو ضروری ہے کہ ہم اس بات کا اعتراف کریں کہ علمِ روایت کے ساتھ ساتھ امام احمد فقہ و استنباط کے فن سے بھی گہرا لگاؤ رکھتے تھے، بلکہ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں وہ اہل الرائے حضرات کی کتابیں بھی یاد کیا کرتے تھے، لیکن ان کتابوں سے نہ وہ استناد کرتے تھے، نہ ان کی طرف ملتفت ہوتے تھے۔

امام احمد کے شاگرد رشید خلاّل فرماتے ہیں :-

"احمد نے اصحابِ رائے کی کتابیں یاد کیں اور لکھیں، لیکن ان کی طرف التفات قائم نہیں رکھا"[1]

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد علمِ فقہ، اور رائے، اور قیاس اور استنباط سے لگاؤ اور تعلق رکھتے تھے، اگرچہ عراق کے فقہائے رائے، مثلاً امام ابو حنیفہ، اور ان کے تلامذہ کے نتائجِ فکر سے متفق نہیں تھے۔

جامع فقہ و حدیث

حدیث اور روایت و آثار سے غیر معمولی شغف اور توجہ رکھنے کے باوجود جب صورتِ حال یہ تھی کہ امام احمد فقہ کی تکمیل و تحصیل میں بھی سرگرم تھے، تو ضروری ہوا کہ وہ حدیث کو اس کے مفہوم و مقصد، غایت اور مرام، معنی اور مطلب کے ساتھ حاصل کرتے تھے، وہ صحابہ کرام کے فتاوے کی جستجو میں رہتے تھے، آپ ان کی مسند میں دیکھیں گے کہ اس میں ہر صحابی کے فتاویٰ اور فقہ کا ایک بڑا ذخیرہ مجتمع ہے۔ مسند عمر میں فتاویٰ کا ایک بڑا ذخیرہ ملے گا، جو اس فقیہ عظیم نے دیئے تھے، اسی طرح مسند علی و عثمان، و عبداللہ بن مسعود وغیرہ میں آپ ان کے فتووں کی ایک بڑی کھیپ پائیں گے، اور ان قضایا کی بھی ایک بڑی تعداد ملے گی جو انہوں نے مختلف مواقع پر صادر کیے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمد نہ صرف محدث تھے، نہ صرف فقیہ۔ بلکہ وہ بیک وقت

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ ذہبی میں امام احمد کا تذکرۂ حیات

فقیہہ بھی تھے اور محدث بھی - ابو حنیفہ کا قول ہے :-

"جو حدیث سیکھتا ہے اور فقہ نہیں جانتا اس کی مثال اس دوا ساز کی سی ہے جو دوائیں تو جمع کرتا رہتا ہے، لیکن یہ نہیں جانتا کہ یہ دوا کس مرض میں کام آئے گی ؟ یہاں تک کہ طبیب آتا ہے اور وہ بتاتا ہے۔ اسی طرح طالب حدیث ہے جو حدیثیں تو یاد کر لیتا ہے لیکن ان کی ماہیت اور حقیقت سے ناواقف ہوتا ہے، یہاں تک کہ فقیہہ آتا ہے اور صحیح بات بتاتا ہے[1]"

امام احمد فقہ و حدیث کے جامع تھے، وہ امام حدیث بھی تھے، اور امام فقہ بھی جیسے حضرت امام مالک، کہ وہ جتنے بڑے محدث تھے اُتنے ہی بڑے فقیہہ بھی تھے، آگے چل کر ہم احمد اور مالک کے مابین موازنہ کا فریضہ انجام دیں گے۔

امام احمد اور علوم عصریہ

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام احمد حدیث، فقہ اور علوم عربیہ کے سوا دوسرے علوم وفنون سے بھی واقف تھے ؟ بظاہر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مذکورہ علوم کے سوا، کسی اور علم مثلاً علم کلام، اور علوم فلسفیہ (جن کے بکثرت تراجم ان کی زندگی میں ہو چکے تھے) وغیرہ میں کوئی دسترس حاصل نہیں کی، کیونکہ اپنی زندگی میں انہوں نے حدیث و قرآن کے سوا کسی اور علم کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا۔ اُن علومِ عربیہ کو مستثنیٰ کر کے، جو علومِ دینیہ کے حصول میں آلہ کا کام دیتے ہیں۔

ہم یہ بھی کیونکر کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد فرق مختلفہ مثلاً خوارج اور شیعہ اور جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ کے فرق کی آراء سے ناواقف تھے، بلکہ اس گمان کے پورے آثار و شواہد موجود ہیں کہ ان فرقوں کے احوال و سوانح کیفیات و اخبار وغیرہ سے پورے طور پر آشنا تھے۔

طلب حدیث کے سلسلہ میں انہوں نے پانچ مرتبہ بصرہ کا سفر کیا، وہاں ان کی مدت اقامت سات ماہ، بلکہ اس سے بھی کچھ زیادہ رہی۔ اور بصرہ تحریک اعتزال کا مرکز تھا۔ وہاں کے دیہات میں خوارج ایک اودھم مچائے ہوئے تھے۔ اسی طرح جہمیہ اور مرجیہ کے گروہ بصرہ اور کوفہ میں موجود تھے۔ اور ایک صاحب فکر و نظر عالم ان لوگوں کے بارے میں

---

[1] مؤلف کی کتاب "ابوحنیفہ" طبع ثانی ص۲۶

بہت کچھ جان جاتا ہے جو اس کے پڑوسی ہوں، جن سے ملنے جلنے کے مواقع پیش آتے ہوں، جن سے قرب اور اتصال اور ربط و اختلاط کی صورتیں پیدا ہوتی ہوں، پھر ان فرقوں کی احادیث بھی بزم و انجمن میں، کہیں بہ طریقِ استحسان، اور کہیں بہ طریقِ استہجان جاری و ساری تھیں۔ اور وقت کے اہلِ علم ہی انہیں موردِ تعریف یا مستحقِ ملامت قرار دیتے تھے۔ امام احمد ان فرقوں کے لوگوں کو مبتدع یعنی بدعتی قرار دیتے تھے، کیونکہ یہ لوگ منہاجِ سلف سے دُور جا پڑے تھے اور امام احمد جیسے پایہ اور منزلت کا شخص با ایں ہمہ عقل و خرد نا ممکن تھا کہ لوگوں پر اتنی بڑی فردِ قرار دادِ جرم ان کے افکار و خیالات سے پورے طور پر واقف ہوئے بغیر عائد کر دیتا۔ اس لیے کہ جب کسی چیز پر نفیاً یا اثباتاً تعریف کے طور پر، یا قدح کے طور پر حکم لگایا جاتا ہے تو وہ اس کے تصوّر اور معرفت ہی پر مبنی ہوتا ہے۔

ان اعتبارات کی بنیاد پر یہ باور کرنے کے یقینی وجوہ موجود ہیں کہ امام احمد ان فرقوں کے اقوال و آراء سے پورے طور پر واقف تھے۔ اور یہ کہ ان کے زمانہ میں جو علوم نمودار ہو چکے تھے ان سے اچھی طرح آشنا تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ ان سے متاثر نہیں تھے، یا ان کے انداز و اسلوب سے متفق نہیں تھے۔

جن مقدمات کا ہم نے ذکر کیا ان سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ وہ ان علوم میں ماہرانہ درک اور کامل دسترس رکھتے تھے، ایسی مہارت جو ہر گوشہ پر حاوی، اور ایسی دسترس جو ہر پہلو پر چھائی ہوئی ہو، لیکن اس سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ فی الجملہ انہیں ان علوم کی معرفت حاصل تھی، گو استقصاء نہ تھا، اور صرف یہی بات ایک عالم کو، اس امر سے آشنا کر دینے کے لیے کافی ہے کہ وقت کا رجحان، اور افکار و آرا کیا ہیں؟

امام احمد فارسی جانتے تھے

مذکورۂ بالا امر اور بھی یقینی ہو جاتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ امام احمد فارسی زبان سے بھی خوب واقف تھے، بلکہ کبھی کبھی اس زبان میں بات چیت بھی کر لیتے تھے اگر مخاطب اچھی طرح عربی زبان نہ جانتا ہو، اور اسے سمجھ نہ سکتا ہو۔

امام احمد کی فارسی دانی کا واقعہ، صرف قیاس آرائی نہیں ہے، بلکہ یہ خبر صحیح اور نقل

پر مبنی ہے، اور چونکہ امام صاحب اپنے ہمعصروں سے میل ملاقات رکھتے تھے، لہٰذا ضروری تھا کہ عربی کے علاوہ کوئی دوسری زبان بھی سیکھیں، پس لازمی ہُوا کہ اس تعلق کی بنا پر وہ اُن علوم سے بھی واقفیت پیدا کریں جو اُن کے عہد میں مروّج تھے، اگرچہ ان علوم پر وہ ایمان نہیں لائے تھے، بلکہ ان کا رد کیا کرتے تھے، ان کی قدح کیا کرتے تھے، اور لوگوں کو ان سے بیزاری پر مائل کیا کرتے تھے۔

امام صاحب کی فارسی دانی کا واقعہ بالکل صحیح ہے، جیسا کہ تاریخ ذہبی میں مرقوم ہے کہ خراسان سے ان کے ماموں زاد بھائی آئے اور انہی کے پاس قیام پذیر ہوئے، جب دستر خوان بچھا اور کھانا چُنا گیا تو امام احمد خراسان اور وہاں کے لوگوں کے بارے میں پوچھ گچھ، اور وہاں ان کے جو عزیز اور رشتہ دار تھے ان کے حالات دریافت کرنے لگے۔ یہ بات چیت امام صاحب نے زیادہ تر فارسی میں کی۔

اس خبر کے راوی زہیر ہیں، جو امام احمدؒ کے پوتے ہوتے ہیں، وہ نہ صرف اس خبر کے راوی ہیں بلکہ شاہدِ عینی بھی ہیں، اور ہمارے پاس کوئی دلیل ایسی نہیں ہے جس سے ہم اس خبر کی تردید یا نفی کر سکیں، اور یہ اصول ہے کہ جس خبر کا راوی ثقہ ہو، جب تک اس کے رد کی دلیل موجود نہ ہو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور ہمارے پاس اس خبر کے رد کر دینے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

• اور اس بات کا کہ امام صاحب فارسی خوب جانتے تھے، یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اپنی فقہ میں بھی فارسی یا عجمی طرزِ فکر سے مدد لینے کے عادی تھے، جیسا کہ ہم ابھی تفصیل سے بیان کریں گے، ان کی فقہ حقیقی معنیٰ میں فقہ اثری تھی جس کا دارو مدار نقل پر تھا جس میں استنباط فلسفی پر اعتماد نہیں روا رکھا جاتا تھا، اور آپ سے مروی مسائلِ فکر فارسی کے تاثر پر بھی مبنی نہیں تھے، اگرچہ اس میں کہیں کہیں تاثرِ اقلیمی کا رنگ جھلکتا ہے، جبکہ اساسِ استنباط نص نہ ہو بلکہ قیاس یا مصلحت ہو۔

اور یہ بات اچھی طرح ثابت ہو چکی ہے کہ امام احمد قیاس سے قدر قلیل کام لیتے تھے اور مصلحت کے بارے میں ان کا مسلک یہ تھا کہ مصالح میں اصل جو ہے وہ اباحت ہے، بشرطیکہ

اس کے بطلان کی از روئے نص کوئی دلیل نہ ہو، اگر یہ دلیل نہ ہو پھر مصلحت کی اصل اباحت ہے۔

بادیہ پیمائی اور جہاں گردی

ائمۂ حدیث سے امام احمدؒ نے علم حدیث حاصل کیا، انہی سے احادیث کی سماعت کی، جو کچھ سُنا وہ ضبط تحریر میں لے آئے، جو کچھ لکھا اُسے خوب اچھی طرح ازبر کر لیا، جس طرح علم کا کوئی حریص اور شائق کر سکتا ہے امام صاحب نے اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ بغداد کے دانش کدوں اور وہاں کی مسجدوں میں ہی تحصیلِ علم کی ہو، اور وہاں ہی کے علماء کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا ہو ــــ اور ان کی بھی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ان میں وہ لوگ تھے جن کا حافظہ قوی تھا، جو صاحبِ فہم و فراست اور زہد و تقویٰ تھے ــــ بلکہ انہوں نے اقالیم اسلامیہ کا گشت لگایا۔ وہ بصرہ گئے، وہ کوفہ پہنچے، انہوں نے حجاز کی زیارت کی، جہاں کسی عالم کی خبر ملی، انہوں نے رختِ سفر باندھا، اور اس کے حضور میں طلبِ علم کے لیے پہنچ گئے۔ سوا اس صورت کے کہ موت ملاقات میں حائل ہو گئی ہو، چنانچہ وہ امام مالک سے استماع نہ کر سکے، اس لیے کہ ان کے طلبِ حدیث کے ابتدائی عہد میں ان کا انتقال ہو گیا تھا، اسی طرح ابنِ مبارک سے بھی وہ استماع نہ کر سکے، کیونکہ وہ آخر عمر میں جب بغداد تشریف لائے ہیں، تو وہی زمانہ تھا جب احمدؒ نے طلب حدیث کی منزل میں پہلے پہل قدم رکھا تھا، چنانچہ ان سے بھی وہ ملاقات نہ کر سکے، کیونکہ وہ طرطوس چلے گئے، اور وہاں سے پھر بغداد واپس نہیں آئے۔

نقص اور اس کی تلافی

امام احمدؒ اس بات کو رنج و افسوس کے ساتھ محسوس کیا کرتے تھے کہ ان جلیل القدر علماء کے سامنے وہ زانوئے تلمذ تہ نہ کر سکے، لیکن اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ نے اس کوتاہی کی تلافی بھی بوجہ احسن فرما دی۔ چنانچہ فرمایا کرتے تھے:

"میں امام مالک سے کسبِ فیض نہ کر سکا، اللہ تعالیٰ نے ان کے بجائے سفیان بن عُیینہ سے کسبِ فیض کا موقع دیا، میں حماد بن زید کے حضور میں نہ پہنچ سکا، ان کے بجائے خدا نے مجھے اسماعیل بن علیہ سے استفادہ کا موقع عنایت فرمایا[1]"

امام صاحبؒ کے زمانے میں علمِ حدیث کا فن اپنے تمام مصادر کے ساتھ بروئے کار

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص۳۱

آچکا تھا، اس عہد میں اتصالِ فکری بھی کامل ہو چکا تھا، نیز علومِ متفرقہ میں اور دین کے علوم میں ایک صلہ اور رشتہ پیدا ہو چکا تھا، ان میں سے متعدد میں امام احمد نے درک حاصل کیا۔ اور جو علم زیادہ مفید سمجھے ان میں تعمق کیا، فصل جب پک گئی، تب اسے کاٹا، درخت کی جڑیں جب اچھی طرح زمین میں تہ نشین ہو گئیں، شاخیں ہری بھری ہو گئیں، تب برگ و بار لانے کا وقت آیا، لوگوں نے یہ منظر دیکھا اور مسرور ہوئے۔

مسند تحدیث و افتاء

یہ تھا وہ وقت جب امام احمد تحدیث و افتاء کی مسند پر متمکن ہوئے، حافظ ابن جوزی فرماتے ہیں، کہ امام احمد نے جب تک زندگی کی چالیس منزلیں نہ طے کر لیں، حدیث و فتویٰ کی مسند پر نہیں بیٹھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ حکایت بیان کی جاتی ہے کہ:

"امام احمد کا ایک معاصر ۲۰۳ھ میں بسلسلۂ طلب حدیث ان کے پاس پہنچا لیکن انہوں نے حدیث بیان کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد وہ امام عبدالرزاق بن ہمام کے پاس یمن گیا، پھر ۲۰۴ھ میں بغداد واپس آیا تو دیکھا کہ امام احمد حدیث بیان کر رہے ہیں، اور لوگ ان پر ٹوٹے پڑ رہے ہیں[۱]!"

حزم و احتیاط

امام احمد کے حزم و احتیاط کا تو یہ عالم تھا کہ حدیث و فتویٰ کی مسند پر چالیس برس کے سن تک پہنچنے، یعنی بلوغِ عقل سے پیشتر وہ متمکن نہیں ہوئے، لیکن دوسرے فقہا کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ سن بلوغ سے کہیں پہلے زینتِ مسند بن گئے، امام شافعی نے مکہ میں، جب درس و افتاء کا سلسلہ شروع کیا ہے، تو وہ اس عمر سے کہیں کم تھے، اور امام مالک رضی اللہ عنہ نے بھی اس عمر تک پہنچنے سے پیشتر، مسندِ درس و افتاء سنبھال لی تھی، مگر امام احمد کی احتیاط کی یہ کیفیت تھی کہ وہ اپنے بعض شیوخ کے زمانۂ حیات میں روایتِ حدیث سے ہچکچاتے تھے، چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ ان کے ایک معاصر نے استدعا کی کہ وہ کوئی ایسی حدیث روایت کریں جو امام عبدالرزاق سے سنی ہو، لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ کیونکہ حافظ عبدالرزاق ابھی زندہ تھے۔

---

[۱] المناقب صـ ۱۸۸

اتباعِ سنّت کی دھن

میرے نزدیک امام احمد بہت زیادہ متبع سنّت تھے، وہ اس بات کا التزام رکھتے تھے کہ جو فعل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سرزد ہوا ہے، اسے وہ بھی انجام دیں، اور وہ کام نہیں کرتے تھے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کیا ہو۔ اس معاملہ میں ان کی شدت یہاں تک پہنچی ہوئی تھی کہ جب وہ پچھنا لگواتے تھے تو حجام کو ایک دینار مرحمت کیا کرتے تھے، اس لیے کہ:۔

"روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنا لگوایا، اور ابوطیبہ کو ایک دینار عطا فرمایا۔"

امام احمد کو اگرچہ طبعاً باندیوں سے کوئی رغبت نہیں تھی، لیکن انہوں نے ایک باندی خریدلی۔ اس لیے کہ انہیں معلوم تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باندی رکھتے تھے، چنانچہ انہوں نے اپنی اہلیہ سے اسی جذبۂ متابعتِ سنّت کے ماتحت اجازت طلب کی۔ انہوں نے اجازت دے دی، تاکہ وہ اتباعِ سنّت کے سلسلہ میں اپنے شوہر کی مددگار ثابت ہوسکیں۔

آنحضرتؐ سے ایک مناسبت

جب صورتِ حال یہ تھی کہ ایسے ایسے چھوٹے معاملات میں امام احمد اتباعِ سنّت کے حریص تھے تو مناسب یہی تھا کہ وہ اس امرِ جلیل میں بھی اتباع کے فرض سے عہدہ برآ ہوں جو درحقیقت کارِ پیمبراں ہے، یعنی درس و تحدیث و افتاء۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چالیس سال کی عمر میں مبعوث ہوئے، یعنی منصب رسالت پر فائز ہوئے۔ پس ضروری تھا کہ چالیس برس کی عمر تک پہنچنے سے پہلے امام احمد بھی مسند درس و افتاء پر بیٹھنے سے ہچکچاتے، یعنی جب تک جسم و روح کا نمو مکمل نہ ہو جائے۔

کتمانِ علم سے احتراز

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس سن سے پہلے کسی شخص کو آپ کوئی مسئلہ یا کوئی روایت بتاتے ہی نہ تھے جب کہ وہ اس کا علم رکھتے ہوں، یعنی کسی مستفتی کے جواب میں انہوں نے سکوت اختیار کیا ہو، یا ان سے کوئی حدیث پوچھی گئی ہو اور انہوں نے اس کی روایت سے انکار کیا ہو۔ اس لیے کہ اگر وہ

ایسا کرتے تو علم کے چھپانے والے ہوتے، اور حدیثِ نبوی کے نشر و اشاعت میں مائل قرار پاتے، حالانکہ خدائے بزرگ و برتر نے کتمانِ علم سے منع فرمایا ہے، اور دین کا تقاضا یہ ہے کہ احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نشر و افشا میں زیادہ سے زیادہ حصّہ لیا جائے"۔

اور ہمارے اس خیال کی شہادت میں کئی واقعات موجود ہیں، چنانچہ وہ مسجد خیف میں فتویٰ دیتے ہوئے ۱۹۸ھ میں دیکھے گئے، حالانکہ اس وقت ان کی عمر ۳۴ سال کی تھی۔

ان دونوں باتوں یعنی چالیس برس کی عمر سے پہلے فتویٰ نہ دینے اور چالیس برس کی عمر سے پیشتر دینے میں اگر جمع و تطبیق سے کام لیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ضرورت کے وقت فتویٰ دینا تو ایک لابدی اور لازمی امر ہے، اس شخص پر فتویٰ دینا واجب ہے، جو کچھ علم رکھتا ہو، لیکن درس و افتاء کی مسند پر بیٹھ کر باقاعدہ روایتِ حدیث کرنا، اور طالبانِ حدیث کو درس دینا، یہ کام انھوں نے چالیس سال کی عمر تک پہنچنے کے بعد کیا۔

شہرتِ عام کے مدارج

امام احمد درس و افتاء کی مسند پر اس وقت تک نہیں بیٹھے جب تک کامل نہیں ہو گئے (جیسا کہ ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں) اور جب لوگوں کے درمیان، ان کے صلاح و تقویٰ، زہد و ورع، عفت و عظمت کا ڈنکا بجنے لگا، اور تحصیلِ حدیث کے لیے جم کر بیٹھ جانے، اور طلبِ حدیث کے لیے دور و دراز مقامات کے سفر و سیاحت کے واقعات نے شہرتِ تام حاصل کر لی، اس راہ میں انھوں نے سخت سے سخت گھاٹیاں طے کیں، اُن مقامات کو طے کیا جہاں پاؤں پھسلتے اور قدم ڈگمگاتے تھے، تاکہ وہ کسی ایسے عالم تک پہنچ جائیں کہ اس سے کسبِ فیض کر سکیں۔

اور یہ اس لیے کہ لوگوں میں اہلِ فضل کا ذکر پھیلنے لگا تھا، کچھ ایسے لوگ تھے جو مقابلہ میں آتے تھے، لیکن تھے کمتر، اور امام احمد کا ذکر، ان کا فضل و کمال، ان کی دینی اور مذہبی حیثیت مسندِ تحدیث و افتاء پر بیٹھنے سے پہلے شہرتِ عام کے مدارج طے کر چکی تھی، یہاں تک کہ جب وہ صنعاء میں امام عبدالرزاق کے پاس پہنچے ہیں تو ان کے زہد و تقویٰ، علم و حفظ اور عفت و ورع کا شہرہ ان سے پہلے پہنچ چکا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد درس و افتا کے جم کر اس وقت بیٹھے جب لوگوں نے حدیث

نبوی اور فقہ کے بارے میں ان سے پوچھ گچھ شروع کی، چنانچہ انہوں نے ارادہ کیا کہ جواب دینے کے لیے مسجد میں بیٹھ جائیں، اس کے بعد ان کی حیاتِ گرامی شہرت و عظمت کی منزلیں تیزی سے ساتھ طے کرنے لگی۔

لوگوں نے اپنی آنکھ سے دیکھ لیا کہ ان کے فضل و کمال کا کیا پایہ تھا۔ امراء اور حکام کے ساتھ ان کی یہ روش تھی کہ وہ ان سے بالکل مستغنی رہتے ہیں۔ حرمتِ مسلمین کی مراعات وہ کس درجہ ملحوظِ خاطر رکھا کرتے تھے؟

ان پر آفات و مصائب کے نزول کا سلسلہ شروع ہوا، اس سے ان کی منزلت اور عفت میں اور زیادہ اضافہ ہو گیا، ان کا مقام لوگوں کی نظر میں بھی بڑھ گیا، اور بارگاہِ الٰہی کا تقرب بھی انہوں نے حاصل کر لیا۔ ان میں خاکساری تھی، فروتنی تھی، نام و نمود اور جاہ و منصب سے وہ گریزاں رہتے تھے، لوگوں نے انہیں صحیح طور پر پہچان لیا، ان کے مقام بلند، اور درجۂ عالی سے واقف ہو گئے، وہ شرف سے بھاگتے تھے۔ اور شرف ان کا پیچھا کرتا تھا، جیسا کہ خلیفۂ رسول حضرت ابوبکر صدیق فرمایا کرتے تھے۔

حلقۂ درس و افتاء چونکہ مسندِ درس و افتاء پر جلوہ فرما ہونے سے پہلے آفاق اسلامیہ کے کونے کونے میں ان کی شہرت پہنچ چکی تھی، لہٰذا لازمی تھا کہ ان کے حلقۂ درس میں انبوہِ خلائق ہو۔ چنانچہ بعض رواۃ کا بیان ہے کہ ان کے حلقۂ درس میں شریک ہونے والوں کی تعداد پانچ ہزار نفوس کے قریب تھی، ان میں سے پانچ سو کے قریب وہ تھے کہ جو لکھ بھی لیا کرتے تھے[1]

بغداد میں اتنے آدمیوں کی گنجائش جہاں ہو سکتی تھی وہ جامع مسجد کے سوا اور کوئی جگہ نہیں ہو سکتی تھی، چنانچہ ضروری ہوا کہ امام احمد وہیں اپنا حلقۂ درس قائم کریں ——!

ہو سکتا ہے کہ ان کے حلقۂ درس میں شریک ہونے والوں کی جو تعداد بیان کی گئی ہے وہ ساری صحیح نہ ہو، لیکن اس تعداد سے کثرتِ تعداد کا اندازہ تو بہرحال ہو جاتا ہے، یہ تعداد اگر بہ قدر نصف کے بھی گھٹا دی جائے، یا اور زیادہ کم کر دی جائے تو بھی بہت زیادہ بنتی ہے،

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص۲۱۰

اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اہل بغداد کی نظر میں امام احمد کا پایہ کیا تھا؟ اور ان کی منزلت کا کیا عالم تھا؟[1]

استفادہ کرنے والوں کی قسمیں

امام احمد کے حلقۂ درس میں جو لوگ شریک ہُوا کرتے تھے، ان کے بارے میں اس مقام پر یہ تصریح کر دینا بس ضروری ہے کہ یہ سب کے سب احمد کے علم ہی کے جویا نہ تھے، ان میں کچھ لوگ وہ تھے جو تیمّن کے طور پر حاضر ہوتے تھے، کچھ ایسے تھے جو وعظ و پند کے لیے حاضر خدمت ہوتے تھے ایسے لوگ بھی تھے جو اس ٹوہ میں رہتے تھے کہ اس مرد عجیب کے حالات سے واقفیت پیدا کریں، اس کے خلق و ادب، اور کردار و سیرت کو دیکھیں اور پرکھیں۔

چنانچہ ان کا ایک معاصر کہتا ہے۔

"میں بارہ سال تک امام ابو عبداللہ احمد بن حنبل کی خدمت میں حاضر رہا۔ وہ مُسند اپنی اولاد کو پڑھایا کرتے تھے، میں نے اس میں سے ایک حدیث بھی نہیں لکھی، مجھے ان کی جس چیز سے غیر معمولی شغف تھا، وہ تھے ان کے اخلاق و آداب اور سیرت و کردار[2]!"

درس و تحدیث کی دو مجلسیں

امام احمد کے درس و تحدیث کی دو مجلسیں تھیں۔

۱۔ ایک مجلس گھر پر منعقد ہوتی تھی، اس میں خاص خاص شاگرد شریک ہوتے تھے، اور خود امام صاحب کے لڑکے تحصیلِ حدیث کے لیے رونق افروز ہوتے تھے۔

۲۔ دوسری مجلس مسجد میں جمتی تھی۔ اس مجلس میں عام لوگ اور تلامذہ کا گروہ کثیر شریک ہوتا تھا۔

ابھی ہم یہ قول نقل کر چکے ہیں کہ امام صاحب کے حلقۂ درس میں پانچ ہزار کے قریب نفوس شریک ہوتے تھے، ان میں پانچ سو کے قریب وہ تھے کہ جو کچھ سنتے تھے اسے قلمبند بھی کر لیتے تھے۔ یعنی دوسرے الفاظ میں ایسا سمجھیے کہ حاضرین کا دسواں حصہ ان لوگوں پر مشتمل

---

[1] ایضاً [2] المناقب لابن الجوزی صـ۲۱۰

تھا جوان سے حدیث سن کر نقل و کتابت کی قید میں لے آتے تھے۔ یہ نقل و روایت کرنے والے لوگ ان کے گروہ تلامیذ اور متبعین کے خاص خاص لوگ تھے، پھر خاص الخاص وہ تلامذہ تھے جو ان کے گھر پر تشریف لے جاتے تھے۔ اور وہاں ان کے صاحبزادوں اور عزیزوں کے ساتھ شریکِ درس ہُوا کرتے تھے۔

درس و تحدیث کا وقت

حافظ ذہبی کی تاریخ میں منقول ہے کہ امام احمد کے درس و تحدیث کا وقت عام طور پر نمازِ عصر کے بعد ہُوا کرتا تھا۔

شاید یہ وقت انھوں نے اس لیے اختیار کیا تھا کہ رات شروع ہونے سے پہلے اور دن ڈھلنے کے بعد کا وقت یہی ہے، نیز یہ کہ اکثر لوگوں کی فرصت کا وقت بھی ہُوا کرتا ہے، لہٰذا حلقۂ درس میں حاضر ہونے کی سہولت حاصل ہوجاتی تھی، اور اس لیے بھی کہ یہ وقت مشاغل و اضطرابِ حیات سے فرصت اور صفائے نفس کا ہوتا ہے، اس موقع پر حدیث و افتاء سے متعلق جو باتیں سننے میں آتی ہیں انھیں نفسِ انسانی بشاشت اور مسرت کے ساتھ قبول کرتا ہے۔ لہٰذا یہ باتیں دل کی گہرائی میں اترتی چلی جاتی ہیں۔

چند اہم خصوصیتیں

امام احمد کے درس کی چند خصوصیتیں ایسی تھیں جو لوگوں کے دلوں پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی تھیں وہ یہ ہیں :۔

(۱) ان کی مجلسِ درس کی ایک خاص بات یہ تھی کہ وہاں تواضع اور اطمینان نفس کے ساتھ ساتھ وقار و سکون کی کیفیت طاری رہتی تھی، اور یہ وقار کا دبدبہ صرف ان کی مجلس علمی ہی سے مختص نہ تھا، ان کی ہر مجلس، خواہ وہ نجی ہو یا علمی، اس خصوصیت کی حامل ہوتی تھی، نہ وہ مذاق کرتے تھے نہ لہو و لعب کی باتیں پسند کرتے تھے، جو لوگ ان کی خدمت میں اکثر آمد و رفت رکھتے تھے وہ اس بات سے آگاہ تھے، چنانچہ ان کی موجودگی میں ذرا بھی ہنسی اور دل لگی کی باتیں نہیں کرتے تھے، خواہ وہ مجلسِ علم ہو یا کسی دوسرے نوع کی مجلس، امام احمد کے شیوخ اور اساتذہ تک ان کی اس عادت سے واقف تھے، اور اس کا لحاظ رکھتے تھے، چنانچہ ان کی موجودگی میں وہ بھی مزاح اور دل لگی کی باتوں سے مجتنب رہتے تھے۔ ابو نعیم خلف بن سالم سے روایت کرتے ہیں کہ:

"ہم یزید بن ہارون کی مجلس میں حاضر تھے۔ یزید نے اپنے اُن شاگردوں سے

جنہیں وہ املا کرا رہے تھے، کوئی بات ہنسی مذاق کی کہہ دی۔ امام احمد بن حنبل بھی موجود تھے وہ کھنکھار کر رہ گئے۔ یزید نے اپنی پیشانی پر ہاتھ مارا اور کہا :

"کمبختو! تم نے مجھے بتایا کیوں نہیں کہ امام احمد یہاں ہیں تو میں کیوں مزاح کی باتیں کرتا؟"

تلاش و تحقیق

(۲) دوسری بات جو ان کے حلقۂ درس میں خاص طور پر نمایاں نظر آتی تھی یہ تھی کہ بغیر تلاش و تحقیق کے وہ درس کا آغاز نہیں کرتے تھے، وہ احادیث مردیہ کو اچھی طرح چھان پھٹک لیتے تھے۔ ان کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے، جن میں انہوں نے احادیث مدون کی تھیں، پہلی بات تو یہ کہ بغیر تحقیق کیے وہ کوئی بات نہیں کہتے تھے۔

دوسرے یہ کہ جب وہ کسی قول کو حدیث نبوی قرار دیتے تھے، تو یہ بات اس وقت تک نہیں کہتے تھے۔ جب تک کتاب دیکھ کر اطمینان نہ کر لیں؛ تاکہ نقل و بیان میں کسی طرح کی امکانی غلطی کے واقع ہونے کا اندیشہ نہ رہے۔

یہ بہت ہی کم ہوا کہ وہ کتاب کی طرف رجوع کیے بغیر حدیث بیان کریں۔ چنانچہ بعض لوگوں نے ان روایتوں کا شمار کیا ہے جو آپ نے کتاب دیکھے بغیر بیان کیں۔ تو یہ تعداد ایک سو سے متجاوز نہیں ہوئی۔ یہ تعداد اس ساری مدتِ حیات پر حاوی ہے جو روایت و نقل، اور تحدیث و افتاء میں امام صاحب نے بسر کی، جس کی مدت کم و بیش چالیس سال ہوتی ہے۔

امام صاحب کی مجلس کی کیفیت

"تاریخ ذہبی" میں مروزی جو امام احمد کے ساتھی تھے ان کی مجالس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"کسی مجلس میں میں نے امام ابوعبداللہ کی مجلس سے زیادہ کسی کم مایہ اور فقیر شخص کو معزز اور ممتاز نہیں دیکھا، وہ دنیا والوں سے میل جول کم رکھتے تھے، حلیم اور بردبار تھے عجلت پسندی کو پسند نہیں کرتے تھے، کثیر التواضع تھے، سکینت اور وقار ان کی سرشت تھی اپنی مجلس میں جب عصر کے بعد تشریف فرما ہوتے تھے تو اس وقت تک خاموش رہتے تھے جب تک ان سے سوال نہ کیا جائے۔"

مسند کا املا

اس واقعہ سے آپ نے اندازہ کر لیا ہو گا کہ ان کے عادات و خصائل کیا تھے، یہ کہ جب تک پوچھا نہ جائے، باب سخن وا نہ کرتے تھے، یعنی بیان، اس

وقت کرتے تھے جب طلب دیکھتے تھے۔

لیکن معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے جب اپنی کتاب "مسند" تحریر فرمائی، تو اپنے خاص خاص شاگردوں، اور اولاد کو، ان کی طلب و تقاضا کے بغیر املا کراتے تھے، حالانکہ دوسروں کے ساتھ وہ ایسا نہیں کرتے تھے، انہیں وہ اسی وقت املا کراتے تھے جب ان کی طرف سے طلب دیکھتے تھے، ان کی ایک عادت یہ بھی تھی کہ جب تک ان سے پوچھا نہ جائے، وہ حدیث بیان نہیں فرمایا کرتے تھے۔

امام ابوحاتم رازی کا بیان

ابن الجوزی، امام ابوحاتم رازی سے روایت کرتے ہیں کہ:۔

"میں احمد بن حنبل کے پاس آیا، یہ واقعہ ۲۱۳ھ کا ہے، یہ وہ وقت تھا کہ نماز کے لیے وہ باہر نکل رہے تھے، "کتاب الاشربہ" اور "کتاب الایمان" ان کے ساتھ تھیں، انہوں نے نماز پڑھی، کسی نے کوئی مسئلہ نہیں پوچھا، وہ دونوں کتابیں انہوں نے گھر میں واپس بھیج دیں، پھر میں ایک روز اور گیا، تو آج بھی یہ دونوں کتابیں ان کے ساتھ تھیں، تو میں نے خیال کیا ان کتابوں کو ساتھ لیے پھرنا وہ باعث ثواب سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ کتاب الایمان اصل دین ہے، اور کتاب الاشربہ میں وہ مسائل ہیں جو آدمی کو شر سے روکتے ہیں، اس لیے کہ ہر شر اور فتنہ کی جڑ نشہ ہے[1]"

امام صاحب کا انداز روایت حدیث

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد جب مسجد تشریف لے جاتے تھے، تو اپنے ساتھ کتابیں بھی لے جاتے تھے، اس خیال سے کہ لوگ ایسے مسائل دریافت کریں گے جن کے بارے میں احادیث نبوی کو پیش نظر رکھ کر جواب دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ آپ اپنے ساتھ احادیث پر مشتمل "کتاب الایمان" لے جاتے تھے، اس خیال سے کہ ممکن ہے لوگ ایسی حدیثیں دریافت کریں جو ایمان سے متعلق ہوں، اس لیے کہ یہ وہ زمانہ تھا جب عقائد میں اضطراب اور کجی و ناہمواری کے اسباب پیدا ہو چکے تھے، اسی طرح آپ اپنے ساتھ "کتاب الاشربہ" بھی لے جاتے

[1] حلیۃ الاولیاء، ج ۹، ص ۱۶۵

تھے، کیونکہ ان دنوں شربِ حرام کی کثرت ہوگئی تھی، اور مختلف قسم کی شرابیں رواج پا رہی ہیں محتاط اور خدا ترس لوگ خائف رہتے تھے کہ مبادا بے سمجھے بوجھے حرام کے مرتکب ہو جائیں، اور شرابِ حرام کے گھونٹ حلق سے اُتار لیں، یہ سمجھتے ہوئے کہ ان چیزوں کا شمار طیبات میں ہے جنھیں خدائے بزرگ و برتر نے حلال فرما دیا ہے۔

ان تمام باتوں سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ وہی حدیث بیان کرتے تھے، جس کا آپ سے سوال ہو، اور موضوع زیرِ گفتگو سے متعلق ہو، نیز یہ کہ وہ جب بھی جواب دیتے تھے تو منقول کتاب سے، اگرچہ وہ قوی الحافظہ تھے، اور حدیثیں انہیں ازبر تھیں۔ بلکہ اس بات پر قریب قریب سب رواۃ کا اجماع ہے کہ اپنے زمانہ میں قوتِ حفظ و ثقاہت کے اعتبار سے وہ یگانہ تھے۔ کوئی شخص بھی ان کا مقابل اور مماثل نہیں تھا، چنانچہ آپ کے صاحبزادے عبداللہؒ فرماتے ہیں :۔

"میں نے اپنے والد کو بغیر کتاب کے صرف یادداشت کی بنا پر حدیث روایت کرتے نہیں دیکھا۔ سوائے کچھ حدیثوں کے، جن کی تعداد سو سے کم ہی ہوگی!"

بلکہ اس امر پر وہ اپنے شاگردوں اور اصحاب کو بھی آمادہ کیا کرتے تھے، وہ انہیں بغیر کتاب دیکھے روایت سے منع کرتے تھے، اس اندیشہ سے کہ کہیں گمرہی کے موجب نہ بنیں۔
چنانچہ امام علی المدینیؒ بغیر کتاب دیکھے، حدیث کی روایت نہیں کرتے تھے، وہ فرمایا کرتے تھے :

"میرے سردار امام احمد بن حنبل نے مجھے حکم دیا ہے کہ بغیر کتاب دیکھے روایت حدیث نہ کروں!"

اور یہی حافظ علی بن المدینی جو امام احمد کی اس ممانعت کا ابھی ذکر کر چکے ہیں فرماتے ہیں :

"ہم لوگوں میں ابو عبداللہ (احمد) سے زیادہ قوی الحافظہ کوئی نہیں تھا"

فتاویٰ فقہیہ اور امام احمد

امام صاحب کی مجلسِ درس کی تیسری خصوصیت کو ہم دو قسموں میں منقسم کر سکتے ہیں :۔

اوّل —— روایتِ حدیث اور نقلِ حدیث جسے وہ اپنے شاگردوں کو اپنی کتاب

میں سے املا کرایا کرتے تھے، جیسا کہ ابھی آپ نے پڑھا ہوگا، شاذ صورتوں کے سوا وہ حافظہ پر اعتماد نہیں کرتے تھے۔

دوم ——— فقہی فتاویٰ، آپ اپنے تلامذہ کو اس کی اجازت نہیں دیتے تھے کہ وہ ان فتاویٰ کو مدوّن اور منضبط کریں، احادیثِ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ آپ کسی اور چیز کی تدوین جائز نہیں سمجھتے تھے، نہ اس کی اجازت دیتے تھے۔ امام صاحب کے نزدیک علمِ دین صرف کتاب وسنّت کا نام تھا، ان کے نزدیک کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے سوا اشخاص وافراد کی آراء کی جمع وتدوین بدعت تھی، اور آپ کے نزدیک سب سے زیادہ ناگوارا اور ناپسندیدہ جو چیز تھی وہ خود آپ کے فتاویٰ کی جمع وتدوین کا کام تھا، آپ اسے ناپسند کرتے تھے کہ لوگ آپ سے فتاویٰ نقل کریں، بلکہ اکثر ایسا بھی ہوتا تھا کہ اس طرح کی کوئی چیز جب آپ کے علم میں آتی تھی تو اپنی طرف اس کی نسبت سے انکار کر دیتے تھے، اس لیے کہ یہ بات آپ کی نظر میں ناجائز تھی۔

ایک مرتبہ آپ کو بتایا گیا کہ آپ کے بعض شاگردوں نے کچھ مسائل آپ سے روایت کیے ہیں، اور ان کو خراسان میں پھیلا دیا ہے، یہ سُن کر آپ نے فرمایا:۔

"آپ حضرات گواہ رہیے کہ میں نے ان سب مسائل سے رجوع کر لیا۔"

آپ کے پاس ایک خراسانی شخص کچھ کتابیں لے کر آیا، ان کتابوں میں ایک کتاب پر آپ کی نظر پڑی تو اس میں اپنا کلام پایا، یہ دیکھ کر آپ کو غصہ آگیا اور آپ نے کتاب پھینک دی۔

امام احمد کا یہ طرزِ عمل صرف اپنے افکار وآرا کے سلسلہ ہی میں نہیں تھا، بلکہ دوسرے ائمہ کی فقہ کے بارے میں بھی آپ کا رویہ یہی تھا، چنانچہ ایک مرتبہ کسی نے آپ سے سوال کیا۔

"کیا میں اہل الرائے (حنفیہ) کی کتابیں ضبطِ تحریر میں لا سکتا ہوں؟"

آپ نے فرمایا:

"ہرگز نہیں!"

سائل نے کہا:

"لیکن ابن مبارکؒ تو لکھ لیا کرتے تھے!"

امام احمد نے جواب دیا:

"ابن مبارک آسمان سے نہیں اُترے تھے، ہمیں تو حکم ہے کہ ہم علم آسمان سے حاصل کیا کریں۔[۱]"

اسی طرح آپ امام شافعی اور ابو ثور وغیرہ کے مسائلِ فقہیہ بھی ضبطِ تحریر میں لانے سے منع فرمایا کرتے تھے، حالانکہ امام شافعی کو آپ اپنے اُستاد کی طرح مانتے تھے، اور ان کی بہت زیادہ عزت و وقعت کرتے تھے، لیکن اس ممانعت کے باوجود ضخیم مجلدات میں امام احمد کے فتاوی جمع کیے گئے تھے۔ جن پر بعض لوگوں کو کچھ کلام بھی ہے۔ چنانچہ آگے چل کر ہم امام احمد کی فقہ پر بحث کے موقع پر اس سلسلہ میں زیادہ شرح و بسط کے ساتھ اظہارِ خیال کر سکیں گے۔

پیروئ سلف

قبل اس کے کہ ہم امام احمد کی مجلسِ درس کی یہ گفتگو ختم کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی حیاتِ گرامی کے ایک اہم واقعہ پر ایک نظر ڈال لیں۔ وہ یہ کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے طلبِ حدیث و فقہ کے دَور میں اور بعدہٗ تحدیث و روایت کے زمانہ میں انہوں نے جو زندگی بسر کی، وہ خاص طور پر پیروئ سلف پر مبنی تھی، یہ ایسی زندگی تھی، جو وقت کے اثرات و ملابسات سے یکسر خالی تھی۔ فکری، سیاسی، اجتماعی، اور حربی مؤثرات جو ان کے زمانہ میں چل پڑے تھے، انہوں نے امام احمد کی ذات، اور ان کے افکار و خیالات کو ذرا بھی متاثر نہیں کیا، وہ ان نئے عصری تقاضوں سے متاثر ہوئے بغیر اس فضا میں پرواز کرتے رہے، جسے صحابۂ کرام تابعین عظام، اور تبع تابعین کا دَور کہا جا سکتا ہے، وہ انہی کے راستے پر چلے، انہی کی راہ اختیار کی، اس لیے کہ ان کا علم اور ان کی فقہ دراصل عبارت تھی علمِ سنت سے، وہ صرف ایسے امر میں ذوقِ جستجو کا مظاہرہ کرتے تھے جس کے بارے میں معلوم ہو جاتا تھا کہ صحابۂ کرام اس راہ کی رہروی کر چکے ہیں۔ پس اگر صحابہ کا نشان قدم ملتا تو وہ اُن کی رائے کی پیروی کرتے اور دوسرے افکار و آرا کو نظر انداز کر دیتے تھے، اور اگر یہ معلوم ہوتا کہ صحابۂ کرام اس راہ سے نہیں گزرے تھے تو وہ بھی اس کی رہروی ترک فرما دیتے

---

[۱] ان بیانات کی تفصیل کے لیے مناقب امام احمد لابن الجوزی ص ۱۹۲-۱۹۳ ملاحظہ ہو۔

تھے اور سختی کے ساتھ اس اندیشہ کے ماتحت ٹھٹک جاتے تھے کہ جس بات کا علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو۔ اس لیے کہ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اس جادۂ صحیح سے انحراف منہاجِ سلف سے انحراف کے مترادف ہے، اور خدا کے دین سے روگرداں ہو جانے کا ہم معنیٰ ہے۔

امام صاحب نے اپنی زندگی کا ایک لمحہ بھی ایسے علم میں صرف نہیں کیا جو علمِ سلف نہ کہلایا جا سکے، نہ ایسی کوئی چیز پڑھائی جو علمِ سلف سے غیر متعلق ہو۔

عربی عناصر پر عجمیّت کا غلبہ

امام احمد اس راستے پر کیوں گامزن ہوئے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ضروری ہے کہ ہم امام احمد کے زمانہ پر ایک نظر ڈال لیں، گو وہ سرسری ہی کیوں نہ ہو، (تفصیل مناسب موقع پر آ رہی ہے)۔

امام صاحب کا زمانہ وہ ہے کہ عربی عناصر پر فارسی عناصر غالب آ چکے تھے، دوسرے الفاظ میں یوں سمجھیے کہ فارسی تہذیب و ثقافت عربی حضارت پر غالب آ گئی تھی، یا کم از کم غیر عربی حضارت کا سکہ اسلامی سوسائٹی پر چلنے لگا تھا۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ ممالکِ اسلامیہ میں مختلف عناصر ابھر رہے تھے، نئی نئی قوموں سے میل جول کی کیفیت پیدا ہو رہی تھی، یونانی اور سریانی زبان سے علومِ فلسفیہ کے بیش از بیش ترجمے ہو رہے تھے، تمدنوں میں آمیزش و آویزش اور تہذیبوں میں ٹکر ہو رہی تھی۔

اور اس عہد کی خصوصیت یہ تھی کہ منازعات بڑھ گئے تھے، مختلف تمدّنوں کی آویزش میں اضافہ ہو گیا تھا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ افکار و آراء اور آداب و اخلاق میں انحراف و تضاد پیدا ہو گیا، فکری اور اجتماعی اختلاف و انحراف بڑھ گیا تھا، آخر نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ جو بات انہونی سمجھی جاتی تھی، وہ کثرت کے ساتھ رونما ہونے لگی، اور جسے نادر اور عزیب سمجھا جاتا تھا اس سے لوگ مانوس اور مالوف ہو گئے۔

مامون و امین کی کشمکش کا نتیجہ

یہ تمام باتیں عباسیوں کے عہد میں اس وقت سے رونما ہونا شروع ہوئیں جب فارسی تلواروں اور سنگینوں پر اس نے استقرار اور استحکام حاصل کیا، خلیفہ منصور نے جن مستحکم بنیادوں پر یہ حکومت قائم کی

تھی وہ قائم نہ رہ سکیں۔ جب خلیفہ مہدی مسندِ خلافت پر متمکن ہُوا تو طرح طرح کے فتنے ابھرے اور شورشیں ظہور میں آئیں۔ تلواریں میانوں سے نکلیں اور سنگینوں نے اپنی چمک دکھائی، لیکن اس میں اتنی سکت تھی کہ اس نے ان فتنوں اور شورشوں کا قلع قمع کر دیا۔ پھر اس کے بعد ہارون الرشید مسند آرائے خلافت ہُوا تو اس نے ان متنازعات پر غالب آنے کی کوشش اس طرح کی کہ اسلامی سوسائٹی کا تلوار کی جنگ سے رُخ موڑ دیا، فقہاء اور محدثین اس کے حضور میں پہنچے، اور انہیں اقتدار و اختیار کے مناصب حاصل ہوئے۔

پھر مامون الرشید کا دَور آیا، وہ اپنے بھائی امین پر اہلِ فارس کی امداد و اعانت سے غالب آیا، بس یہیں سے غیر عربی عناصر، عربی عناصر پر غالب آئے، اور نئی نئی صورتیں پیدا ہونے لگیں، فلسفۂ یونان اور علومِ جدیدہ کو مامون کی صورت میں بہت بڑا معین و مددگار مل گیا۔

تخریب پسند عناصر

ان باتوں کا نتیجہ یہ ہُوا کہ فساد انگیزیاں اور مفسدہ پردازیاں بڑھ گئیں۔ اسلامی سوسائٹی میں تخریب پسند عناصر پروان چڑھنے لگے، فکرِ اسلامی پر نت نئی فکری یورشیں پس پردہ رہ کر شروع کر دی گئیں۔

اس موقع پر وہ لوگ جو منہاجِ سلف پر رہروی کو اپنا شعار بنائے ہوئے تھے۔ دو حصّوں میں بٹ گئے۔

ایک گروہ تو وہ تھا جس نے مقاومت و مزاحمت کا راستہ اختیار کیا۔

دوسرا راستہ امام احمد کا تھا، ان تمام متنازعاتِ فکری و عقلی کے دَور میں وہ بالکل الگ تھلگ رہے وہ اب بھی اس فضا میں سانس لے رہے تھے جو سلف صالح کی تھی، ان کی اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ان کے ایک معاصر نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ:

"امام احمد بہت بڑے تابعی ہیں، اگرچہ انہوں نے تابعین کرام کا زمانہ نہیں پایا"

امام صاحب کا قطع تعلق

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے ان لوگوں سے یکسر قطع تعلق کر لیا جو آثارِ سلف سے ہٹ کر اپنی فکر و عقل کی راہیں تلاش کر رہے تھے، اس قطع تعلق کی انتہا یہ تھی کہ کم از کم اپنے لیے تو وہ ان فلسفیوں اور عقل پرستوں کا رد کرنا بھی جائز نہیں سمجھتے تھے۔ وہ اپنے اس مسلک پر زندگی کی آخری سانس تک قائم رہے۔

ایک شخص نے امام صاحب کو اہلِ کلام سے مناظرہ کے سلسلہ میں لکھا، اس کے جواب میں امام صاحب نے حسبِ ذیل مکتوب اسے تحریر فرمایا:

"خدا تمہاری عاقبت بخیر کرے۔

ہم نے جو کچھ (سلف سے) سنا ہے اور جو کچھ ہم کو معلوم ہے وہ یہ ہے کہ وہ (سلف) لوگ علم کلام کو ناپسندیدہ قرار دیتے تھے، اور کج راہ لوگوں کے ساتھ نشست و برخاست کو بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ ہر نئی چیز جو کتاب کی صورت میں اور بدعتیوں کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے کے سلسلہ میں ہو ان کے نزدیک مکروہ ہے[1]۔"

علم کلام کی موشگافیاں امام احمد لوگوں کو، علم کلام کی موشگافیوں سے باز رکھنے کی کوشش کیا کرتے تھے۔ یہ وہ علم ہے جو مذہبی عقائد کو فلسفیانہ طور پر پرکھتا اور بحث کرتا ہے، لہذا آپ اہل کلام کی مذمت فرمایا کرتے تھے، اگرچہ کسی مسئلہ میں وہ برسرِ حق ہی کیوں نہ ہوں، نیز باری تعالیٰ کے بارے میں تدقیق اور نکتہ آفرینی سے بھی آپ منع کیا کرتے تھے۔

امام احمد کا یہ مسلک ——— علم کلام کے خلاف ——— اس امر پر مبنی تھا کہ یہ ایسا راستہ ہے جس پر سلف نے کبھی قدم فرسائی نہیں کی، اس راہ میں چلنے والا اگر ایک مرتبہ صحیح قدم اٹھاتا ہے تو بھی وہ بالآخر گمراہی کے راستہ پر جا پڑتا ہے۔

منہاج سلف کی طرف دعوت امام احمد کی مجلس درس و تدریس ایک ایسے مطمئن مومن کی مجلس تھی جو ایمان اور اسلام کی فضا میں زندگی بسر کرتا ہے، اور اپنے آپ کو عصر صحابہ و تابعین میں گم کر دیتا ہے، اپنے شاگردوں کو دعوت دیتا ہے کہ اکابر سلف کے راستہ پر چلیں۔ انہی کی باتوں پر کان دھریں، انہی کے اعمال صالحہ کو پیش نظر رکھیں۔ وہ ایک ایسے شخص کے لیے جو متقی ہو اور منہاج سلف پر چلتا ہو ایک مثالی نمونہ تھے اس باب میں ان کا طریق کار اور اسلوب حیات وہی تھا جو سفیان ثوری، اور عبداللہ بن المبارک وغیرہ کا تھا۔ ان اکابر کے متعلق انشاء اللہ ہم آگے چل کر وضاحت اور تفصیل کے ساتھ گفتگو

[1] امام احمد کے سوانح، تاریخ الاسلام ذہبی میں مندرجہ مقدمہ مسند طبع معارف مصر ملاحظہ ہو۔

کریں گے۔

مستحق کاہے کے تھے، ملا کیا؟ امام احمد جیسا متقی اور متورع شخص اس کا مستحق تھا کہ اپنے گھر اور مسجد میں سکون اور اطمینان کی باوقار زندگی بسر کرتا، نہ اسے کسی ہنگامہ سے واسطہ ہوتا نہ شورش سے، لیکن اس ساکن تالاب کیلئے پتھر مقدور ہو چکے تھے، جنہوں نے اس کے سکون اور اطمینان کو فساد اور فتنہ سے بدل دیا۔ اس کے اعتقاد اور ایمان کی دنیا کو جھنجوڑ دیا۔

اس امامِ جلیل کے لیے یہ بات بھی مقدر ہو چکی تھی کہ ابتلا اور مصیبت کے پہاڑ اس پر ٹوٹیں، اس کے جسم کو ہدفِ ستم بنایا جائے، اور اس کے اعتقاد و ایمان کو تہ و بالا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اسے کوڑے مارے جائیں، آہنی ہتھکڑیوں، اور بیڑیوں میں جکڑ کر اسے سرِ راہ گھسیٹا جائے۔ صرف اس جرم میں کہ وہ اس طرح کیوں نہیں سوچتا تھا جس طرح مامون سوچتا تھا؟ اور اس کی خوشنودیٔ مزاج حاصل کرنے کے لیے وقت کے علماء سوچتے تھے؟

اب ہم اس موضوع پر تفصیل کے ساتھ گفتگو کریں گے۔

عہدِ ابتلاء
بہ جرم عشق تو ام می کشند غوغائیست
تو نیز بر سرِ بام آکہ خوش تماشائیست

امام صاحب کا دورِ ابتلاء

اُس کے اسباب اور ادوار

امام صاحب کے دورِ ابتلاء کا اصل سبب مامون کی وہ دعوت تھی جو اس نے وقت کے فقہا اور محدثین کو اپنے قول خلق قرآن کی تائید وحمایت کے سلسلہ میں دی تھی۔ چنانچہ ان لوگوں کی زبانوں پر بھی یہ بات جاری ہوگئی کہ قرآن کریم مخلوق اور حادث ہے، جن لوگوں نے یہ مسلکِ اعتزال حاصل کرلیا، انہیں وزارت کے منصب ملے، عزت اور اقتدار کی کرسی ملی، وہ مقرب بارگاہ بنالیے گئے۔

سرِدست اس مسئلہ پر ہم امام احمد کے افکار و آرا سے بحث نہیں کرتے، کیونکہ بعد میں ان کی رائے کے بارے میں علماء میں اختلاف پیدا ہوگیا، لہٰذا اس مسئلہ پر آگے چل کر ہم گفتگو کریں گے، لیکن یہ بات تو بہرحال سب مانتے ہیں کہ امام احمد نے مامون کی رائے سے اتفاق نہیں کیا، نہ انہوں نے اس کی ہاں میں ہاں ملائی، اس جرم کی پاداش میں وہ نشانۂ جور و اذیت بنائے گئے، اس شقاوت اور سفاکی کا آغاز مامون کے عہد میں ہوا، پھر معتصم باللہ اور واثق باللہ کے عہد میں مامون کی وصیت اور اس کی پیروی کے سلسلہ میں درجۂ اتمام کو پہنچی۔ لہٰذا اس مرحلہ پر ہم صرف یہ بیان کریں گے کہ امام صاحب کو کن آفات و مصائب سے اس سلسلہ میں دوچار ہونا پڑا؟ پھر ہم بتائیں گے کہ خلفا اور گورنروں سے امام صاحب نے کیا فرمایا؟

مامون الرشید اور خلق قرآن چونکہ امام صاحب کی مصیبت اور آماجگاہ مصائب بننے کا واحد سبب یہ تھا کہ مامون نے چاہا کہ وہ بھی خلقِ قرآن کا مسلک اختیار کرلیں۔ اس لیے ہم مامون کے اس قول کی تفصیل بیان کرتے ہیں، اس ذیل میں علماء اور دوسرے فرقوں کا رویہ بھی سامنے آجائے گا۔

خالد بن عبد اللہ القسری کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے جس شخص نے یہ کہا کہ "قرآن مخلوق ہے!" وہ جعد بن درہم تھا، جو عہد اموی کا ایک فرد تھا، اسے عید الاضحیٰ کے دن کوفہ میں خالد بن عبد اللہ القسری نے اسی جرم میں قتل کر ڈالا، وہ خالد کے سامنے اس حالت میں کہ اس کی مشکیں کسی ہوئی تھیں، لایا گیا۔ نماز کا وقت آچکا تھا، خالد نے نماز سے فراغت کے بعد ایک خطبہ دیا، اپنے خطبہ کے آخر میں اُس نے کہا:۔

"لوگو!

جاؤ، اپنی اپنی قربانی کے جانور ذبح کرو، میں نے ارادہ کیا ہے کہ جعد بن درہم کو ذبح کروں، اس لیے کہ یہ کہتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے خدا سے باتیں نہیں کیں، نہ خدا نے حضرت ابراہیم کو اپنا دوست بنایا، خدا اس بات سے بہت بلند ہے جو یہ کمبخت کہتا ہے[1]!"

پھر خالد منبر سے اُترا اور جعد بن درہم کو قتل کر دیا۔

جہم بن صفوان جہم بن صفوان بھی اسی طرح کی باتیں کیا کرتا تھا، وہ اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کی نفی کیا کرتا تھا، یعنی اس کا خیال تھا کہ خدا بات چیت نہیں کر سکتا اس لیے کہ وہ صفات و حوادث سے منزّہ ہے۔ اسی لیے جہم کہتا تھا کہ قرآن قدیم نہیں مخلوق ہے۔

پھر معتزلہ کا دور شروع ہُوا، انہوں نے پہلے تو صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کیا، پھر یہاں تک مبالغہ کیا کہ اس کے منکر ہو گئے کہ خدا کلام کر سکتا ہے اور قرآن کریم کی اس آیت "کَلَّمَ اللّٰہُ مُوْسیٰ تَکْلِیْمًا" کی یہ تاویل کی کہ اللہ تعالیٰ نے کلام کی صفت پیدا کی ہے اور اس طرح اللہ تعالیٰ کے تکلم کی صفت کی صاف نفی کر دی۔ معتزلہ کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح اور تمام چیزیں پیدا کی ہیں اس طرح اُس نے صفتِ کلام بھی پیدا کی ہے، اسی بنا پر ان کا یہ دعویٰ تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔

بشر بن غیاث عصرِ عباسی میں معتزلہ نے خلقِ قرآن کے مسئلہ میں بہت زیادہ نکتہ آفرینیاں

---

[1] سرح العیون ص ۱۵۶

پیدا کیں، وقت کے کچھ فقہا بھی ان کے ہمنوا بن گئے۔ چنانچہ مصری علما میں بشر بن غیاث المریسی کا بھی یہی مسلک تھا۔ بشر کے استاذ قاضی ابو یوسفؒ نے، جو حضرت امام ابو حنیفہ کے شاگرد رشید تھے، اس مسلک سے اسے باز رکھنے کی کوشش کی، لیکن وہ نہ مانا۔ آخر قاضی ابو یوسف نے اسے اپنی مجلس سے اٹھا دیا!

ہارون رشید اور معتزلہ

یوں تو ہارون رشید کے عہدِ خلافت ہی سے معتزلہ کی تحریک شروع ہو گئی تھی۔ اور دعوت و تبلیغ کا کام شروع کر دیا تھا، وہ لوگوں کو اپنے مسلک کی طرف دعوت دینے لگے تھے، لیکن رشید ان لوگوں میں نہیں تھا جو عقائد کے معاملات میں ایسے لوگوں کی حوصلہ افزائی کرتا، اور اقوالِ فلاسفہ کی روشنی میں جدل عقائد برپا کرنے والوں کا ساتھ دیتا، یہی وجہ تھی کہ رشید کے عہد خلافت میں معتزلہ، اپنے عقائد کے بارے میں کچھ زیادہ پروان نہ چڑھ سکے بلکہ ایک روایت تو یہ بھی ہے کہ معتزلہ کے ایک گروہ کو، جو جدلِ عقائد میں مبتلا تھا، اس نے نذرِ زنداں کر دیا، اور جب بشر بن غیاث کا مقولہ اس تک پہنچا تو اس نے کہا:

"اگر خدا تعالیٰ نے مجھے موقع دیا تو میں بشر کو قتل کر کے چھوڑوں گا!"

چنانچہ ہارون رشید کے عہدِ خلافت میں بشر چھپا پھرتا رہا۔

مامون الرشید کا عہدِ خلافت

لیکن جب مامون الرشید کا دورِ خلافت شروع ہوا تو صورتِ حالات یکسر بدل گئی۔ معتزلہ اس پر چھا گئے، اس کے حاشیہ نشینوں اور مصاحبوں میں بھی یہی لوگ نمایاں تھے، اس نے بھی انہیں اپنا مقربِ بارگاہ بنا لیا، ان کی زیادہ سے زیادہ پذیرائی کی، انہیں بلند و برتر مناصب پر فائز کیا۔ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ جب ابو ہشام الفوطی (جس کا شمار ائمہ معتزلہ میں ہوتا ہے) اس کے پاس آیا تو نیم قد ہو کر مامون نے اس کی تعظیم کی، حالانکہ یہ اظہارِ احترام وہ کسی کے لیے روا نہیں رکھتا تھا۔

اور مامون، معتزلہ پر اس درجہ جو مائل تھا، اس کی وجہ یہ تھی کہ ادیان و مقالات میں وہ ابو ہذیل علاف کا شاگرد تھا، اور ابو الہذیل وہ شخص ہے جس کا شمار معتزلہ کے سربراہوں میں ہے

مامون نے جب افکار و عقائد کی چھان پھٹک کے لیے مجالسِ مناظرہ منعقد کیں تو یہ معتزلہ

سب سے آگے تھے، اور بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے، اس لیے کہ یہ لوگ عقلی طور پر مسائل کی بحث میں خصوصیت و امتیاز رکھتے تھے، یہی وجہ تھی کہ مامون پر ان لوگوں کا اثر بہت زیادہ ہو گیا، انہی میں سے اس نے اپنے پسندیدہ لوگوں کو مصاحبت کے لیے چن لیا، بلکہ اس گروہ میں سے کچھ لوگوں کو اس نے مناصبِ وزارت پر بھی فائز کر دیا، اور اسی جماعت کے ایک اور فرد احمد بن ابی دؤاد پر تو اس نے لطف و کرم کی بارش ہی کر دی، یہاں تک کہ اس نے اپنے بھائی معتصم کو وصیت کی کہ امورِ مہمہ میں اس کی فکر و رائے کو شریک رکھا کرے، چنانچہ وہ اپنے وصیت نامہ میں لکھتا ہے:۔

"ابو عبداللہ بن ابی داؤد کو اپنے ہر معاملہ میں شریکِ کار رکھنا۔"[1]

• پھر جب معتزلہ نے اپنی منزلت اور حیثیت اچھی طرح محسوس کر لی تو انہوں نے سوچا کہ اب خلقِ قرآن کے عقیدہ کا مامون سے اعلان کرا دینا چاہیئے، تاکہ ان کے مسلک کو فروغ حاصل ہو اور اس طرح وہ عوام کی نگاہوں میں چڑھ جائیں اور اجلال و احترام کا خراج ان سے حاصل کر لیں۔ یہ بات مامون کے دل میں بھی بیٹھ گئی، چنانچہ اس نے ۲۱۲ھ میں اس کا اعلان کرا دیا اور اس بات کو پیشِ نظر رکھا کہ اس کی مجلسِ مناظرہ میں کون چھا جاتا ہے اور کون اپنے دلائل و براہین پیش کرتا ہے۔ اس نے لوگوں کو فکر و عقیدہ کے بارے میں آزاد چھوڑ دیا، وہ ان پر کوئی بات مسلط نہیں کرنا چاہتا تھا، نہ کوئی عقیدہ ٹھونسنا چاہتا تھا۔

جبر و جور کا آغاز

لیکن ۲۱۸ھ میں صورتِ حال بدل گئی۔ اس سنہ میں اس کا انتقال ہوا۔ انتقال سے پہلے اس نے طے کیا کہ اپنی قوت اور قہرمانیت سے کام لے کر لوگوں کو خلقِ قرآن قبول کرنے پر مجبور کرے، چنانچہ اس فیصلہ کو جبراً نافذ کرنے کی اس نے تیاریاں شروع کر دیں، اس کی ابتدا اس فرمان سے ہوئی جو اس نے رقہ سے اپنے نائب اسحٰق بن ابراہیم کو (جو بغداد میں تھا) بھیجا کہ وہ فقہا اور محدثین پر سختی کرنے میں کوئی تامل نہ کرے، یہاں تک کہ وہ یہ مان لیں کہ "قرآن مخلوق" ہے۔

اس کام کی ابتدا ان لوگوں سے ہوئی جو مناصبِ حکومت پر فائز تھے، یا حکام سے کسی

---

[1] تاریخ الطبری

نوعیت اور صورت میں وابستہ تھے۔ اگرچہ وہ عدالتِ قضا میں گواہ کی حیثیت سے کیوں نہ آئے ہوں، بغداد میں اپنے نائب کو مامون نے جو پہلا فرمان لکھا تھا اس کے آخر میں وہ تحریر کرتا ہے:۔

"تمہارے ہاں جو قاضی ہیں ان کو بلاؤ، اور امیر المومنین کا یہ فرمان انہیں سنادو، ان کے عقائد کا امتحان لو اور دریافت کرو، آیا وہ قرآن کو حادث اور مخلوق سمجھتے ہیں یا نہیں؛ اور ان لوگوں کو یہ بتادو کہ امیر المومنین اس شخص سے اپنا کوئی کارِ خدمت نہیں لیں گے جس کا ایمان اور توحید کے بارے میں اعتقاد و یقین پختہ اور مستحکم (مطابق مامون کے) نہ ہو، پس اگر وہ اس مسلک کو تسلیم کرلیں اور امیر المومنین کی رائے سے اتفاق کرلیں تو ان کے لیے ہدائیت اور نجات کا راستہ کھلا ہوا ہے، پھر تم ان کو حکم دینا کہ وہ علیٰ رؤس الاشہاد اپنے عقیدے کو بیان کریں، اور جو اس بات کو تسلیم نہ کرے کہ قرآن مخلوق اور محدث ہے، اس کی شہادت ترک کردی جائے۔

اس کے علاوہ تم اپنے علاقہ کے تمام قاضیوں سے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھ گچھ کرو، انہیں ہمارا یہ حکم پہنچادو اور ان کے احوال کی نگرانی رکھو تاکہ جب تک وہ اپنے دین و ایمان میں پکے اور سچے ثابت نہ ہوں احکام الٰہی کو نافذ نہ کرنے پائیں۔ امیر المومنین کے اس فرمان کا جو اثر مترتب ہو اس سے اطلاع دو[1]!"

اس فرمان سے آپ نے اندازہ کرلیا ہوگا کہ جو لوگ اس عقیدہ سے اختلاف رکھتے تھے ان کے لیے مامون نے کوئی تعزیر و عقوبت تجویز نہیں کی تھی، سوائے اس کے کہ مناصب حکومت سے محروم کردیئے جائیں، یا اگر وہ گواہ کی حیثیت سے حاضرِ عدالت ہوں تو ان کی شہادت نہ قبول کی جائے۔

یہ فرمان پاکر اسحٰق بن ابراہیم نے نہ صرف قاضیوں کو بلایا، اور ان کا امتحان لیا بلکہ اس پر اکتفا نہ کرتے ہوئے اس نے محدثین کو بھی اپنی بارگاہ میں طلب کیا، بلکہ ہر اس شخص کو طلب کیا جو مسندِ ارشاد و ہدایت، اور تعلیم و فتویٰ سے کچھ تعلق رکھتا تھا، ان سب کا اس نے امتحان لیا

[1] تاریخ الطبری

اور انہوں نے اس مسئلہ سے متعلق جو جوابات دیئے، وہ مامون کے پاس بھیج دیئے[1]

اس کے بعد مامون نے جو مکتوب بھیجا، اس میں ان جوابات کو کمزور قرار دیا، اور جواب دینے والوں پر جرح کی، اور ان کے بارے میں تند و تیز اور تلخ و ترش الفاظ استعمال کیے، پھر ان سزاؤں کا ذکر کیا جن کا ذکر اس سے پہلے اس نے نہیں کیا تھا، اور حکم دیا کہ جو شخص اس مسلک کو قبول نہ کرے، اسے جکڑ بند کر کے بھیج دو، اس مکتوب میں اس نے تحریر کیا:۔

"جو شخص اس کا اقرار نہ کرے کہ قرآن مخلوق ہے تو ایسے تمام لوگوں کو جکڑ بند کر کے امیر المؤمنین کے لشکر میں بھیج دو، پھر اگر وہ اپنے مسلک سے رجوع نہ کریں، اور تائب نہ ہوں. توسب کی گردن تلوار سے اڑادی جائے گی۔۔۔۔ انشاء اللہ، ولاقوۃ الا باللہ۔"

مردانِ راہِ حق! آپ نے ملاحظہ فرمالیا، مامون کے طرزِ عمل میں کیسی درجہ بدرجہ تبدیلی ہوئی ہے، پہلے معاملہ صرف جاہ و منصب سے محرومی تک محدود تھا، پھر بڑھتے بڑھتے، قتل و ہلاکت تک پہنچ گیا۔

اسحٰق بن ابراہیم نے، مامون کی مرضی کو عملی جامہ پہنانے میں امکانی سرعت سے کام لیا۔ اس نے محدثین، فقہا، اور مفتیوں کو اپنی بارگاہ میں طلب کیا، انہی میں امام احمد بن حنبل بھی تھے اسحٰق نے ان لوگوں کو دھمکی دی کہ اگر انہوں نے وہ بات نہ مانی جس کا مطالبہ کیا جارہا ہے وہ نہ کہا جس کی فرمائش کی جارہی ہے، بغیر کسی تردد اور تامل کے مامون کے فرمان پر سر تسلیم خم نہ کردیا، تو ان کو لرزہ خیز سزا اور ہلاکت آفریں اذیت سے دوچار ہونا پڑے گا۔ چنانچہ اس دھمکی سے مرعوب و متاثر ہو کر تقریباً سب نے وہ کہہ دیا، جو ان سے چاہا جا رہا تھا، اور انہوں نے اس مسلک کی پیروی کا اعلان کردیا، لیکن چار آدمی ایسے تھے جن کے قلوب کو خدا نے مضبوط کردیا، جو حکم الٰہی پر مطمئن رہے، جنہوں نے باقی کو فانی پر ترجیح دی، جنہوں نے اپنے اعتقاد سے بال برابر بھی ہٹنا گوارا نہ کیا۔ انہوں نے جرأت اور اصرار کے ساتھ اپنے موقف کو پیش کیا، یہ چار نفوس قدسیہ حسبِ ذیل تھے۔

---

[1] مامون کے اس فرمان کے جواب میں وقت کے محدثین اور علماء نے جو کچھ کہا اور مامون نے جس طرح اس کا رد کیا، اس کا بیان آگے آئے گا۔

(۱) احمد بن حنبل

(۲) محمد بن نوح

(۳) القواریری

(۴) سجادہ

ان لوگوں کو اسحٰق کے حکم سے رسیوں میں جکڑ لیا گیا، بیڑیوں سے کس دیا گیا، انہوں نے رات اس حالت میں گزاری کہ مشکیں کسی ہوئی تھیں، پھر جب صبح ہوئی، تو سختیوں اور شدائد کی تاب نہ لاکر سجادہ نے اسحٰق کی بات مان لی، چنانچہ ان کی بیڑیاں کاٹ دی گئیں اور انہیں رہا کر دیا گیا، باقی اصحاب ثلثہ بدستور مبتلائے آفات و مصائب رہے۔

دوسرے روز یہی سوال پھر دوہرایا گیا اور حسب مرضی جواب طلب کیا گیا، اس مرتبہ قواریری کی ہمت نے جواب دے دیا اور انہوں نے وہ بات مان لی جس کا مطالبہ کیا جا رہا تھا چنانچہ انہیں بھی رہا کر دیا گیا۔ اب دو آدمی باقی رہ گئے، ان دونوں کو بیڑیوں میں جکڑ کر طرطوس بھیجا گیا تاکہ مامون کی خدمت میں پیش کئے جائیں، ابن نوح راستہ ہی میں شہید ہو کر اللہ کو پیارے ہوئے، تغمدہ اللہ برحمتہ۔

جن لوگوں نے مامون کے مطالبات کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا تھا، ان کو اسحاق نے کہا کہ وہ بھی طرطوس جا کر مامون کی خدمت میں حاضری دیں۔

مامون کی وصیّت

یہ لوگ ابھی راستہ ہی میں تھے کہ مامون کی خبر وفات پہنچی، لیکن اس نے دنیا چھوڑنے سے پہلے اپنے بھائی معتصم کو یہ وصیت کی کہ قرآن کے بارے میں اس کے مسلک پر وہ قائم رہے، اور اس مسلک کے قبول کرنے کی لوگوں کو دعوت پوری قوت و شوکت کے ساتھ دے، گویا یہ بات اس کے دماغ میں بیٹھ گئی تھی کہ یہی مسلک واجب الاتباع ہے، جب تک وہ اپنے جانشین کو اس کی وصیت نہ کر دے، وہ اپنی ذمہ داریوں سے سبکدوش نہیں ہو سکتا، چنانچہ اس نے وصیت کر دی۔

وصیّت کے شروع ہی میں وہ کہتا ہے

"یہ وہ وصیت ہے جس کا اعلان عبداللہ بن ہارون الرشید امیر المومنین نے ملاحضرا

مجلس کی موجودگی میں کیا ہے، وہ ان سب کو گواہ بنا کر اس کی شہادت دیتا ہے کہ خدائے بزرگ و برتر ایک ہے، نہ اس کا کوئی شریک حکومت ہے نہ اس کے سوا کوئی اور مدبر حکومت ہے وہ ہر چیز کا خالق ہے ۔ اس کے سوا جو کچھ ہے وہ مخلوق ہے، قرآن بھی مخلوق ہونے سے مستثنیٰ نہیں، کیونکہ وہ بھی دوسری چیزوں کی طرح ایک ایسی ہی چیز ہے، اور ظاہر ہے کہ خدا کی مثل کوئی چیز نہیں!"

اس وصیت کے وسط میں یہ الفاظ ہیں :

اے ابو اسحاق! مجھ سے قریب ہو جا، جو کچھ تو دیکھ رہا ہے اس سے نصیحت حاصل کر کے خلق قرآن کے بارے میں اپنے بھائی کی سیرت اختیار کر"!

معتصم باللہ کا دورِ حکومت

اس نصیحت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مامون کی وفات کے بعد دورِ ابتلا ختم نہیں ہوا، بلکہ اس کے شکنجہ میں کچھ اور زیادہ وسعت پیدا ہو گئی، آفات و مصائب میں کچھ اور اضافہ ہو گیا، زاہدوں، عالموں، فقیہوں اور محدثین میں سے جو لوگ اب تک اس مسلک کے ماننے میں توقف کر رہے تھے، ان پر بلاؤں کا نزول شروع ہو گیا۔ اس گروہ کے سربراہ امام احمد بن حنبل تھے۔

معتصم کے عہد میں اور اس کے بعد پھر واثق کے دور میں ابتلا اور مصیبت کی شدت اور بڑھ گئی۔

قبل اس کے کہ ہم یہ داستانِ درد بیان کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ مراسلات نقل کر دیں جو مامون اور اس کے نائب (جو بغداد میں تھا) کے مابین جاری ہوئے، ان مراسلات میں اس قول کی دلیل بھی ہے، جس کی وہ لوگوں کو دعوت دیا کرتا تھا، اور وہ جواب بھی ہے جو امام احمد نے دیا تھا، پھر مامون کی تہدید بھی ہے، یہ مراسلات تاریخ طبری سے ماخوذ ہیں

مامون کا پہلا فرمان

بغداد کے نائب حاکم اسحاق بن ابراہیم کے نام

مامون الرشید نے بغداد کے نائب حاکم، اسحاق بن ابراہیم کو اس سلسلہ میں جو پہلا فرمان بھیجا تھا، وہ حسب ذیل ہے:-

اما بعد،

مسلمانوں کے ائمہ اور خلفا پر اللہ کا یہ حق ہے کہ وہ اس دین کی اقامت میں جسے اللہ نے ان کی حفاظت میں دیا ہے، اور ان مواریث نبوت کے قیام میں جن کا اللہ نے ان کو وارث بنایا ہے، اور اس علم کے اظہار میں جو خدا نے انہیں ودیعت کیا ہے اور اپنی رعایا میں حق و صداقت کے ساتھ عمل کرنے اور اسے خدا کی اطاعت پر آمادہ کرنے کے لیے کوشش سے کام لیں۔ امیر المؤمنین خدائے بزرگ و برتر سے اپنے فرائض کی بجا آوری اور انجام دہی میں اس کی رحمت اور توفیق اور عزم صمیم کے طلبگار ہیں امیر المومنین کے علم میں یہ بات آئی ہے کہ رعیت کا ایک بہت بڑا گروہ جو فکر و نظر، اور دانش و بینش سے محروم ہے جس کے پاس نہ استدلال ہے نہ ہدایت، نہ علم کا نور، نہ برہان، وہ جمیع اقطار و آفاق مملکت میں ایسے لوگوں پر مشتمل ہے جو اہل جہالت ہیں، کور چشم ہیں، حقیقت دین اور توحید و ایمان سے ناواقف ہیں، خدا کی کھلی ہوئی نشانیوں سے بے خبر، اور اس کے واضح راستے سے لاعلم ہیں۔ وہ اللہ کا اس کی قدر کے مطابق اندازہ کرنے سے اور اس کی کنہ معرفت سے قاصر ہیں۔ اپنی بے عقلی، کوتاہ فہمی، اور اچھی طرح تفکر و تدبر نہ کر سکنے کی وجہ سے وہ اللہ اور اس کی مخلوق میں فرق نہیں کر سکتے، اسی وجہ سے انہوں

نے اللہ اور اس کے نازل کیے ہوئے قرآن کو برابر کا سمجھ لیا ہے، ان لوگوں نے اس بات پر ایکا اور اتفاق کر کے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرآن قدیم ہے، اوّل ہے، نہ اللہ نے اسے پیدا کیا ہے، نہ اس کی اختراع کی ہے، نہ اسے عالمِ وجود میں لایا ہے، حالانکہ اللہ عزوجل اپنی اس کتاب میں جو دل کے روگ کی شفا اور مؤمنین کے لیے رحمت اور راہِ ہدایت ہے فرماتا ہے:-

اِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا پس جس چیز کو اللہ نے بنایا ہے، اسے گویا پیدا بھی کیا ہے،

ایک اور مقام پر فرمایا ہے:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ۔ (۱۱۶)

پھر ایک مقام پر ارشاد ہوتا ہے:-

كَذٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ (۲-۹۹)

اس آیتِ کریمہ میں خود اللہ نے یہ خبر دے دی کہ قرآن میں ایسے واقعات اور قصص بیان کیے گئے ہیں جو قرآن سے پہلے کے ہیں، اور قرآن ان کے بعد نازل ہوا ہے۔ پھر وہ فرماتا ہے:

الٓرٰ، كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ ۔ (۱۱-۱)

اور جو شے محکم اور مفصل ہوتی ہے کوئی اسے استحکام بخشنے والا، اور تفصیل کرنے والا بھی ہوتا ہے، چنانچہ اپنی کتاب کو محکم کرنے والا، اور اس کی تفصیل بیان کرنے والا خود خدا ہے، لہٰذا وہ اس کا خالق اور پیدا کرنے والا بھی ہوا۔ علاوہ ازیں ان لوگوں نے باطل کو اپنا شعار قرار دے کر لوگوں کو اپنے مسلک کی دعوت دی، اور اپنے آپ کو متبع سنت ثابت کرنے کی کوشش کی۔ حالانکہ قرآن کریم کی ہر فصل میں ایسے قصے ہیں جو ان کے قول کو باطل کرنے والے اور ان کے دعوے کی تکذیب کرنے والے ہیں!

اس کے باوجود یہ لوگ ظاہر یہ کرتے ہیں کہ صرف یہی اہلِ حق ہیں، دیندار ہیں اور صاحبِ جماعت ہیں، اور ان کے علاوہ جو لوگ ہیں وہ باطل پرست ہیں، کافر ہیں، فرقہ پسند ہیں، ایک عرصہ دراز تک یہ لوگوں کو اس طرح درغلاتے رہے، یہاں تک کہ بھلا ان کے فریب میں آگئے، اور وہ لوگ بھی جو اہلِ کذب و دروغ ہیں، غیر اللہ کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے والے اور دینِ الٰہی کے سوا، دوسرے اصولوں کے ماننے والے ہیں ان کے ہم آہنگ، اور ہم عقیدہ اس لیے بن گئے ہیں کہ اس طرح اس گروہ میں ان کا اعزاز و وقار بڑھ جائے گا، اور ریاست و عدالت پر ان کا اثر قائم ہو جائے گا، یہ وجہ ہے کہ انھوں نے باطل کی خاطر حق کو چھوڑ دیا، خدا سے کنارہ کش ہو کر گمراہی کے گڑھے میں جا پڑے، ان کے ظاہری تزکیہ اور تورع کی وجہ سے ان کی شہادت کو لوگوں نے مان لیا اور ان کے ذریعہ سے احکامِ الٰہی نافذ ہونے لگے، حالانکہ نہ ان کا ایمان درست ہے نہ نسب ٹھیک ہے، نہ دیانت قابلِ اعتماد ہے، ان کی نیت فاسد ہے، ان کا یقین مجروح ہے، ان کا مقصد و منشا اور غرض و غایت صرف یہ ہے کہ فریب کاری سے فتنہ و فساد برپا کر دیا جائے، انھوں نے اپنے رب پر افترا پردازی کی ہے، حالانکہ قرآن کریم میں ان سے عہد واثق لیا گیا ہے کہ اللہ کے معاملہ میں صرف حق پر قائم رہیں گے لیکن انھوں نے اس تعلیم کو مٹا دیا، انھی کے لیے اللہ تعالیٰ کلامِ پاک میں فرماتا ہے :-

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا۔ (۴۷: ۲۳)	ایسے لوگ ہیں جن پر اللہ نے لعنت کی پھر ان کو بہرا کر دیا اور انکی بصارت چھین لی۔ یہ قرآن میں تدبر کیوں نہیں کرتے؟ کیا ان کے دلوں پر تالے لگے ہوئے ہیں!

امیرالمؤمنین نے محسوس کیا کہ یہ لوگ امت کے لیے مضر اور ضلالت کی جڑ ہیں۔ انھوں نے توحید اور ایمان میں قطع و برید کر دی ہے، یہ جاہل اور جھوٹے ہیں، شیطان ان کی زبان سے بول رہا ہے۔ ان کی صداقت و شہادت متروک اور مردود ہونے کے قابل ہے، ان کے کسی قول و عمل پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا کہ عمل یقین کے بعد ہے، اور یقین اس وقت تک نہیں

ہو سکتا جب تک حقیقتِ اسلام سے پوری واقفیت نہ ہو، اور خلوص کے ساتھ توحید پر عقیدہ نہ ہو، اور جو ان حقائق سے اندھا ہے وہ اپنے عمل اور شہادت میں اور زیادہ اندھا اور گمراہ ہوگا جو خدا پر اور اس کی وحی پر جھوٹ بولے جو خدا کو اور اس کی حقیقت کو نہ پہچانتا ہو، ضروری ہے کہ اس کی شہادت رد کردی جائے، کیونکہ یہ وہ ہے جس نے اللہ کی گواہی اس کی کتاب پر رد کردی ——!

لہٰذا تم اپنے قاضیوں کو بلاؤ، اور انہیں ہمارا یہ خط سناؤ، ان کے عقائد کا امتحان لو، اور دریافت کرو آیا وہ قرآن کو اللہ کی مخلوق سمجھتے ہیں یا نہیں؛ اور انہیں یہ بتادو کہ جس شخص کا ایمان اور توحید کے بارے میں اعتقاد پکّا اور سچّا نہ ہوگا، امیرالمومنین آئندہ اس سے کوئی سرکاری خدمت نہیں لیں گے۔ پس اگر وہ خلقِ قرآن کو تسلیم کرلیں اور امیرالمومنین کے مسلک سے اتفاق کرلیں تو وہ ہدایت اور نجات کے راستے پر گامزن ہیں، پھر تم انہیں حکم دینا کہ وہ سب کے سامنے اپنے مسلک کو بیان کریں۔ اور جو اس مسلک کو قبول نہ کرے اس کی شہادت ترک کردی جائے ——!

اس کے علاوہ تم اپنے علاقہ کے تمام قاضیوں سے اس مسئلہ کے بارے میں استفسار کرو، اور ان کو ہمارا حکم پہنچاؤ، اور ان کی نگرانی کرتے رہو، تاکہ جب تک وہ اپنے دین و ایمان میں پکّے اور سچّے نہ ثابت ہوجائیں احکامِ الٰہی کو نافذ نہ کرنے پائیں اور امیرالمومنین کے اس فرمان کا جو اثر مترتب ہو اس سے اطلاع دینا"!

یہ خط ماہ ربیع الاوّل ۲۱۸ھ میں تحریر کیا گیا۔؟

مامون کا دوسرا خط

بغداد کے نائب حاکم اسحٰق بن ابراہیم کے نام

مامون الرشید نے بغداد کے نائب حاکم اسحٰق بن ابراہیم کو لکھا کہ وہ حسب ذیل سات آدمیوں کو اس کی خدمت میں روانہ کر دے۔

۱۔ محمد بن سعد، کاتب الواقدی[۱]
۲۔ ابو مسلم مستملی یزید بن ہارون
۳۔ یحیٰی بن معین
۴۔ زہیر بن حرب ابو خیثمہ
۵۔ اسمٰعیل بن داؤد
۶۔ اسمٰعیل بن ابی مسعود ــــ اور
۷۔ احمد بن الدورقی۔

اسحٰق نے ان لوگوں کو مامون کی خدمت میں روانہ کر دیا، مامون نے ان کے عقائد کا امتحان لیا، اور مسئلہ خلق قرآن کے بارے میں ان کی رائے دریافت کی۔ ان سب نے اعتزاد[۲] کر لیا کہ قرآن کریم مخلوق ہے، اس اعتراف کے بعد مامون نے انہیں مدینتہ السلام (بغداد) واپس بھیج دیا

[۱] مصنف نے صرف محمد بن سعد کاتب الواقدی کا نام سات ناموں کا ذکر کر کے لکھا ہے۔ ہم نے تاریخ طبری سے لے کر بقیہ نام بھی درج کر دیے ہیں تاکہ پوری فہرست سامنے آجائے۔ (رئیس احمد جعفری)

[۲] البدایہ (ص ۲۷۲ ج ۱۰) میں ابن کثیرؒ نے لکھا ہے: اظہروا موافقتہ وھم کارھون (ان لوگوں نے بکراہت موافقت کا اظہار کیا تھا) اور قرآن کریم کی آیت اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ سے اس رخصت پر ان کا استدلال تھا۔ (حنیف بھوجیانی)

اب اسحٰق بن ابراہیم نے انہیں اپنے دارالامارۃ میں طلب کیا۔ یہ جو کچھ بغداد میں اعتراف کر آئے تھے اس کو شہرت دی اور اس کا ذکر فقہاء اور محدثین کے سامنے کیا۔ ان ساتوں اصحاب نے جو کچھ مامون کے سامنے کہا تھا، وہی یہاں بھی دُہرا دیا یعنی قرآن مخلوق ہے، اسحٰق نے ان لوگوں کو آزاد کر دیا، اسحٰق نے یہ سب کچھ مامون کے حکم کے مطابق کیا تھا۔

اس واقعہ کے بعد مامون نے اسحٰق بن ابراہیم کو ایک اور خط لکھا، جو ذیل میں درج ہے[1]:

اما بعد!

اللہ تعالیٰ نے جن لوگوں کو اس زمین پر اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے اور جنہیں اپنے بندوں کے لیے اس نے اپنا امین چُنا ہے، ان کا کام یہ ہے کہ اس کے دین کو قائم کریں، اور جن لوگوں کو اس نے اپنی مخلوق کی نگرانی تفویض کی ہے انہیں اپنے احکام اور قوانین کے نفاذ، اور مخلوقِ الٰہی میں اپنے عدل کو بروئے کار لانے کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ ان لوگوں پر (یعنی خلفا پر) خدا کا حق یہ ہے کہ وہ پوری طرح اس کا حق ادا کریں، اور اپنے فرائض کے ادا کرنے میں اس سے خلوص برتیں اور اس علم و معرفت کی وجہ سے جو خدا نے انہیں عطا کیا ہے لوگوں کو راہِ حق پر گامزن کریں جو راہ حق سے بھٹک جائے، یا بچھڑ جائے اسے پھر راہِ راست دکھائیں، اپنی رعایا کی راہِ نجات کی طرف رہنمائی کریں، اسے ایمان کے حدود اور اصول سمجھائیں، اور وہ راستہ بتائیں جس پر چل کر وہ کامرانی کی منزل تک پہنچ جائے، اور مہالک سے محفوظ رہے۔ دین کے جو امور مشتبہ اور پنہاں ہوں انہیں صاف اور واضح کر دیں تاکہ شک دور ہو اور دلیل کی روشنی سب کے لیے نمایاں ہو جائے۔

---

[1] اس خط پر حافظ ابن کثیرؒ کا تبصرہ یہ ہے: ثم کتب المامون الی اسحٰق ایضا بکتاب ثان یستدل بہ علی القول بخلق القرآن بشبہ من الدلائل ایضا لا تحقیق تحتہا ولا حاصل لہا بل ھی من المتشابہ واورد من القرآن ایات ھی حجۃ علیہ۔ (البدایہ ص ۲۷۲ ج ۱۰) یعنی مامون کے یہ مغالطے تحقیق سے عاری اور لاحاصل ہیں۔

یہ کام خلفا کو خود انجام دینا چاہیئے، کیونکہ یہ خدمت تمام خدمات کی جامع ہے، اس میں رعایا کے دینی اور دنیاوی فوائد شامل ہیں، خلفاء کو چاہیئے کہ اپنی رعایا کو وہ امور یاد دلاتے رہیں جن کے بارے میں اللہ نے انہیں منصبِ خلافت دیتے وقت بجاآوری کی توقع فرمائی ہے کہ وہ اپنے پیش رووں کی طرح بدستور اس خدمت کو انجام دیتے رہیں گے، چنانچہ اس باب میں امیر المومنین صرف خدائے واحد سے توفیق کے طلبگار ہیں، وہی ان کے لیے کافی اور وافی ہے۔

قرآن کے بارے میں جو عقیدہ پیدا ہوا ہے اس پر کافی غور و فکر، اور تلاش و مطالعہ کے بعد امیر المومنین اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ ایک بہت بڑا خطرہ ہے جس کا اثر دین اسلام اور ملتِ اسلامیہ پر نہایت مضر پڑے گا، کیونکہ خدا نے قرآن کو ہمارا امام بنایا ہے اور ہمارے لیے رسولِ اکرمؐ کا بھی اثر باقی ہے، لوگوں پر حقیقت امر مشتبہ ہوگئی، چنانچہ وہ خیال کرنے لگے کہ قرآن مخلوق ہے ہی نہیں، اسی طرح انھوں نے خدا کی صفتِ خلق سے بھی انکار کردیا۔ حالانکہ اسی صفت کی وجہ سے وہ اپنی تمام مخلوقات کے مقابلہ میں نمایاں طور پر علیحدہ اور منفرد ہے، کیونکہ اس نے صرف اپنی حکمت اور قدرتِ کاملہ سے کام لے کر بغیر کسی ابتدا اور تقدم کے ہر چیز کو خلق فرمایا، اور ایجاد کیا۔

خدا کے سوا ہر چیز مخلوق اور حادث ہے، خالق اور موجد تو صرف ذات باری تعالیٰ ہے خود قرآن اس حقیقت پر ناطق اور دال ہے، اس باب میں جتنے بھی اختلافات ہو سکتے تھے، قرآن نے ان سب کو مٹا دیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کو قدیم ماننے والوں نے عیسائیوں کی تقلید کی ہے، جیسا کہ ان کا دعویٰ ہے کہ عیسیٰ بن مریم چونکہ کلمۃ اللہ[1] ہیں اس لیے مخلوق نہیں ہیں۔ حالانکہ اس کے برخلاف قرآن کریم کہتا ہے[2]: اِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا یعنی ہم نے قرآن کو بنایا۔

---

[1] اس مغالطے کا جواب بھی معقول و مدلل طریقے سے امام احمدؒ نے کتاب الرد علی الجہمیہ میں کر دیا ہے [illegible]

[2] بشر بن غیاث اور احمد بن ابی داؤد وغیرہ اساطین معتزلہ قرآن حکیم کے مخلوق ہونے (باقی حاشیہ

"بنایا" کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسے خلق کیا، پیدا کیا، جیسا کہ قرآن کریم میں وارد ہوا ہے:

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا۔ (۷۸ - ۱۱) یعنی ہم نے رات کو راحت و آسائش کے لیے اور دن کو معاش کے لیے بنایا۔

ظاہر ہے، یہاں بھی "بنایا" کا مطلب یہی ہے کہ پیدا کیا۔ اسی طرح قرآن مجید میں آیا ہے:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (۲۱: ۳۰) یعنی ہم نے پانی سے ہر چیز کو زندگی بخشی۔

یہاں بھی "جعلنا" کے معنی "خلقنا" ہی ہو سکتے ہیں۔ ان آیات کی رُو سے خدا نے قرآن کو بھی مخلوقیت کے اعتبار سے ان چیزوں کے مساوی قرار دے دیا ہے جن کے بارے میں پیدائش، صنعت اور خلق قسم کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اس نے یہ بھی بتا دیا ہے کہ وہ تنہا (بلا شرکت غیرے) ان چیزوں کا خالق ہے۔

اسی طرح خدائے بزرگ و برتر فرماتا ہے:

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ۔ (۸۵: ۲۲)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ لوح قرآن کا احاطہ کیے ہوئے ہے، اور ظاہر ہے کہ محاط مخلوق ہوتا ہے۔ (پس قرآن بھی مخلوق ہوا)

اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں اپنے نبیؐ کو مخاطب کر کے فرماتا ہے:

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ۔ (۷۵ - ۱۶)

(صـ ۱۱۵ کا حاشیہ) کے دلائل اسی قسم کے دیتے تھے جنہیں مامون نے اپنے ان خطوں میں ذکر کیا ہے۔ ان سب کے جواب حضرت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الرد علی الجہمیہ میں بڑی تفصیل سے دیئے ہیں۔ یہ کتاب ہندوستان و مصر میں طبع ہو چکی ہے۔ مثال کے طور پر جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا کے جواب میں حضرت امامؒ نے جو ارشاد فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "جَعَل" قرآن مجید میں کئی معنوں میں آتا ہے۔ اگر جعل الظلمات والنور، میں "خلق" کے معنی میں ہے، تو الذین جعلوا القرآن عضین میں تسمیہ کے معنی میں بھی ہے، اور یجعلون اصابعھم فی اذانھم میں فعل جعل مراد ہے، اور پھر رب اجعل ھذا البلد آمنا قسم کی آیات میں "جعل" بمعنی "خلق" کسی صورت ہو ہی نہیں سکتے۔ بنا بریں متشابہات قسم کی آیات سے محکمات سے ثابت شدہ حقائق و مسائل کو مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ کتاب الرد علی الجہمیہ میں یہ پوری بحث پڑھنے کے قابل ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

پھر فرماتا ہے:-

فَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ كَذَّبَ بِاٰيَاتِهٖ (۷۔ ۳۷)

اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مذمت کی ہے جن کا قول تھا،

مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ (۶۔ ۹۲)

اور پھر اپنے رسول ہی کے ذریعہ سے ان کے اس قول کی تکذیب کرائی، اور اپنے رسولؐ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:-

قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِیْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰى نُوْرًا (۶۔ ۹۲) بتاؤ جو پُرنور کتاب موسیٰ لائے تھے وہ کس نے نازل کی تھی؟!۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ اللہ نے قرآن کو "ذکر" "ایمان" "نور" "ہدیٰ" "مبارکا" اور "عربیا" اور "قصصا" سے تعبیر فرمایا ہے۔

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَآ اَوْحَیْنَآ اِلَیْكَ هٰذَا الْقُرْاٰنَ

پھر فرمایا:-

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ (۱۷ : ۸۸)

پھر ارشاد ہوا:

قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَیٰتٍ ۔

نیز فرمایا:-

لَّا یَاْتِیْهِ الْبَاطِلُ مِنْۢ بَیْنِ یَدَیْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهٖ (۴۱۔ ۴۲)

ان آیات کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کے لیے اوّل بھی رکھا ہے اور آخر بھی، اس کے اوّل اور آخر کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ محدود اور مخلوق ہے۔ ان جاہلوں نے قرآن کے متعلق اپنے غلط عقیدہ کا اظہار کرکے اپنے دین اور امانت میں بہت بڑا رخنہ ڈال دیا ہے، اور اس طرح دشمنانِ اسلام کے راستہ کو سہل بنا دیا ہے، اپنے الحاد اور بے دینی کا اعتراف کرلیا ہے کہ اللہ کی ایک مخلوق شے

کو اس صفت سے موصوف کرنے لگے جو صرف خدا ہی کے لیے خاص ہے، انھوں نے قرآن کو خدا سے تشبیہ دی، حالانکہ مخلوقات ہی آپس میں ایک دوسری سے مشابہ ہو سکتی ہیں

جو لوگ قرآن کو قدیم مانتے ہیں امیر المومنین کا ان کے بارے میں خیال ہے کہ نہ وہ دین میں کچھ درک رکھتے ہیں، نہ یقین و ایمان کی نعمت انہیں حاصل ہے۔ ایسے لوگوں کے لیے امیر المومنین یہ مناسب نہیں سمجھتے کہ اب ان کی امانت، عدالت، یا قول و حکایت پر اعتماد کیا جائے۔ یہ لوگ اب اس قابل نہیں رہے کہ حکومت رعایا کے امور میں انہیں کوئی ذمہ داری سونپے، اگرچہ ان میں سے بعض لوگ نیک اور درست اطوار کے ہیں مگر فروع سے کیا ہوتا ہے؟ اصل چیز تو عقائد ہیں۔ مدح و ذم کا انحصار عقائد کی بھلائی اور برائی پر ہوتا ہے، جو شخص ایمان کے اصل اصول یعنی توحید سے پورے طور پر واقف نہ ہو وہ دوسرے احکام اور اصول سے بدرجۂ اولیٰ ناواقف اور جاہل ہوگا، ایسا شخص کسی کو راہِ ہدایت کیا دکھا سکے گا جو خود اندھا اور گمراہ ہو۔

امیر المؤمنین نے تمہیں جو کچھ لکھا ہے، یہ تم جعفر بن عیسیٰ، اور عبدالرحمٰن بن اسحاق کو سنا دو اور ان سے دریافت کرو کہ قرآن کے بارے میں وہ کیا عقیدہ رکھتے ہیں؟ اور یہ بات خوب اچھی طرح انہیں جتا دو کہ امیر المؤمنین اس شخص سے کوئی خدمت نہیں لے سکتے، نہ اس پر بھروسہ کر سکتے ہیں جو اخلاص و توحید کی نعمت سے بہرہ ور نہ ہو، اور توحید کا عقیدہ اس وقت تک استوار نہیں ہو سکتا جب تک قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار نہ کیا جائے۔

پس اگر یہ دونوں امیر المؤمنین کے ارشاد کو تسلیم کر لیں، تو انہیں حکم دو کہ فصلِ خصومات کے وقت جب لوگ اپنے دعاوی کے ثبوت میں شہادتیں پیش کریں تو ان سے خلقِ قرآن کے بارے میں دریافت کریں، جو یہ نہ مانتا ہو کہ قرآن مخلوق ہے اس کی شہادت باطل قرار دیں، اور اس کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے وہ دونوں کوئی فیصلہ ہرگز صادر نہ کریں، اگرچہ وہ بظاہر کتنا ہی نیک، پارسا اور متقی ہی کیوں نہ ہو۔

تمہارے ماتحت علاقہ میں جتنے قاضی ہیں ان سب کو یہ حکم پہنچا دو، اور امیر المؤمنین

کو اپنے اقدام وعمل کے نتائج سے مطلع کرو!"

یہ دونوں فرمان ہیں جن سے ایک دورِ ابتلاء کی ابتدا ہوتی ہے، اس کا آغاز اسحٰق بن ابراہیم نے پہلا فرمان موصول ہونے کے بعد کیا۔ اور اس کا اتمام دوسرے فرمان کے موصول ہونے کے بعد ہوا۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب ہم یہ بتائیں کہ مامون کے اس حکم کا ردِ عمل کیا ہوا اور اسے اس کا کیا جواب ملا، پھر مامون کی تعلیق۔ یا دوسرے لفظوں میں احمد بن ابی داؤد۔ کی اس جواب پر حاشیہ آرائی کا ذکر کر کے ہم اس مادی ابتلا کا ذکر کریں گے جس سے اہلِ حق و صداقت دوچار ہوئے۔

مامون کے حسب الحکم اسحٰق بن ابراہیم نے فقہا، حکام، اور محدثین کی ایک جماعت کو طلب کیا، تاکہ ان کے عقیدہ کا امتحان لے، چنانچہ ابوحسان زیادی، بشر بن الولید الکندی، علی بن ابی مقاتل، فضل بن غانم، ذیال بن الہیثم، سجادہ، قواریری، احمد بن حنبل، قتیبہ، سعدویہ الواسطی، علی بن الجعد، اسحٰق بن ابی اسرائیل، ابن الہرش، ابن علیۃ الاکبر، یحییٰ بن عبد الرحمٰن العمری، نیز حضرت عمرؓ بن الخطاب کی اولاد سے ایک اور مردِ بزرگ جو رقہ کے قاضی تھے، علاوہ ازیں ابونصر التمار، ابومعمر القطیعی، محمد بن حاتم بن میمون، محمد بن نوح المضروب، ابن الفرخان اور ایک اور جماعت جس میں نصر بن شمیل، ابن علی بن عاصم، ابو العوام البزاز، ابن شجاع، اور عبد الرحمٰن بن اسحٰق وغیرہ شامل تھے، یہ سب لوگ حسب الحکم اسحٰق کے دربار میں حاضر ہوئے۔

اسحٰق نے ان حضرات کے امتحان کا آغاز اس طرح کیا کہ مامون کا فرمان دو مرتبہ پڑھ کر سنایا، تاکہ یہ لوگ اس کے مفہوم و معنیٰ سے اچھی طرح واقف ہو جائیں۔ پھر اس نے سوالات کا سلسلہ شروع کیا۔

(اس گفتگو کو ہم مکالمات کی صورت میں درج کرتے ہیں)

اسحٰق بن ابراہیم نے بشر بن الولید سے پوچھا:۔

"قرآن کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟"

بشر بن الولید نے جواب دیا،

"میں نے ایک سے زیادہ مرتبہ اپنا خیال امیر المؤمنین کے سامنے ظاہر کر دیا ہے!

اسحٰق بن ابراہیم۔ لیکن امیر المؤمنین کے فرمان کے بعد یہ مبحث از سرِ نو زیر بحث آ گیا ہے، جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

بشر بن الولید۔ میں کہتا ہوں قرآن خدا کا کلام ہے۔

اسحٰق بن ابراہیم۔ میں نے تم سے یہ نہیں پوچھا تھا۔ یہ بتاؤ وہ مخلوق ہے یا نہیں؟

بشر بن الولید۔ خدا ہر[1] چیز کا خالق ہے۔

اسحٰق بن ابراہیم۔ کیا قرآن "چیز" ہے؟

بشر بن الولید۔ ہاں، وہ ایک شئے ہے۔

اسحٰق بن ابراہیم۔ کیا وہ مخلوق بھی ہے؟

بشر بن الولید۔ وہ خالق نہیں ہے،

اسحٰق بن ابراہیم۔ میں یہ نہیں پوچھتا، یہ بتاؤ، یہاں مخلوق بھی ہے؟

بشر بن الولید۔ جو کچھ میں نے کہہ دیا ہے، اس پر اضافہ نہیں کر سکتا۔ میں نے امیر المؤمنین کے سامنے عہد کیا ہے کہ اس مسئلہ پر کسی طرح کی گفتگو نہیں کروں گا، اور جو کچھ میں کہہ چکا اس کے علاوہ اب میرے پاس کچھ نہیں ہے۔

یہ سُن کر اسحٰق بن ابراہیم نے ایک رقعہ اُٹھایا، جو اُس کے سامنے رکھا ہُوا تھا۔ سنانے کے بعد اس نے بشر سے دریافت کیا۔

"کیا تم اس سے اتفاق کرتے ہو کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ واحد اور یکتا ہے، نہ اس سے پہلے کوئی چیز تھی، نہ اس کے بعد کچھ ہے۔ اس کی مخلوقات میں سے کوئی

---

[1] معتزلہ "اللہ خالق کل شیئ" سے بھی قرآن کے مخلوق ہونے پر استدلال کرتے تھے، حافظ ابن کثیرؒ نے البدایہ ص ۳۳۳ ج ۱۰ میں امام احمدؒ کا جواب نقل کیا ہے واجابہ بما حاصلہ انہ عام مخصوص کقولہ تدمر کل شیئ بامر ربھا، خلاصہ یہ کہ بعض دوسرے عمومِ قرآنی کی طرح یہ عموم بھی مخصوص منہ البعض ہے۔ حنیف

شے کسی درجہ میں بھی، اور کسی طرح بھی اس سے مشابہت نہیں رکھتی۔؟
بشر نے جواب دیا۔
"ہاں، میں اس سے اتفاق کرتا ہوں، اور میں تو ان لوگوں کو پٹیا کرتا تھا جن کا عقیدہ اس عقیدہ سے مختلف ہوتا تھا۔
اسحٰق نے منشی سے کہا "جو کچھ بشر نے کہا ہے، اسے لکھ لو"
اب اسحٰق علی بن ابی مقاتل کی طرف متوجہ ہوا، اور پوچھا،
"خلقِ قرآن کے بارے میں علی، تمہاری کیا رائے ہے؟"
علی بن ابی مقاتل نے کہا،
ایک سے زائد مرتبہ میں امیر المومنین کو اپنے خیال سے آگاہ کر چکا ہوں۔ جو کچھ وہ مجھ سے سن چکے ہیں وہی رائے میری اب بھی ہے"
پھر اسحٰق نے رقعہ کے بارے میں ابن ابی مقاتل کا امتحان لیا، اسے سنا کر پوچھا:۔
"کیا اس سے تمہیں اتفاق ہے؟"
ابن ابی مقاتل نے کہا:
"ہاں، میں اس سے متفق ہوں!"
اسحٰق بن ابراہیم۔ تو یہ بات مانتے ہو کہ قرآن مخلوق ہے؟
ابن ابی مقاتل۔ قرآن خدا کا کلام ہے۔
اسحٰق بن ابراہیم۔ میں تم سے یہ نہیں دریافت کرتا۔
ابن ابی مقاتل۔ قرآن خدا کا کلام ہے، اور اگر امیر المومنین ہمیں کوئی حکم دیں گے تو ہم اسے سنیں گے، اور اس کی اطاعت کریں گے —!
اسحٰق نے منشی سے کہا۔
"ابن ابی مقاتل نے جو کچھ کہا ہے اسے نوٹ کر لو!"
اب اسحٰق نے ذیال سے بھی یہی سوال کیا، اور انہوں نے بھی وہی جواب دیا جو

علی بن ابی مقاتل نے دیا تھا۔

پھر اس نے ابو احسان الزیادی سے دریافت کیا۔

"کہو تمہاری کیا رائے ہے؟"

زیادی نے کہا،

"جو کچھ پوچھنا چاہتے ہو پوچھو!"

اب اسحٰق نے مامون کا وہی رقعہ پڑھ کر سنایا اور پوچھا۔

"کیا تم اس سے اتفاق رکھتے ہو؟"

زیادی نے اقرار کرلیا، اوراس کے بعد یہ بھی کہا۔

"جو اس عقیدہ کو نہیں مانتا میرے نزدیک وہ کافر ہے۔!"

اسحٰق نے کہا

"تم مانتے ہو کہ قرآن مخلوق ہے؟"

زیادی نے جواب دیا،

"قرآن کلامِ الٰہی ہے، خدا ہر شئے کا خالق ہے، اس کے سوا ہر چیز مخلوق ہے امیر المومنین مامون ہمارے امام ہیں، انہی کے ذریعہ سے ہم نے ہر طرح کا علم پایا ہے، وہ جو کچھ سُن چکے ہیں وہ ہم نے نہیں سُنا۔ وہ جو کچھ جانتے ہیں ہم نہیں جانتے، اللہ نے ہماری باگ ان کے ہاتھ میں دے دی ہے، وہ حج اور نماز میں ہماری امامت کرتے ہیں، انہی کی خدمت میں ہم اپنے اموال کی زکوٰۃ پیش کرتے ہیں، انہی کے ساتھ ہم جہاد کے معرکوں میں شریک ہوتے ہیں، ہم ان کی امانت کو برحق سمجھتے ہیں۔ وہ ہمیں جو حکم دیں گے ہم اس کی تعمیل کریں گے، وہ ہمیں جس کام سے منع کریں گے، ہم اس سے باز آجائیں گے، وہ جب ہمیں بلائیں گے ہم لبیک کہتے ہوئے ان کی خدمت میں حاضر ہو جائیں گے"!

اسحٰق نے یہ باتیں سُن کر مزید سوال کیا:

"یہ تو ٹھیک ہے، مگر یہ بتاؤ قرآن مخلوق بھی ہے؟"

اس کے جواب میں ابو حسان الزیادی نے پھر وہی باتیں دوہرا دیں جو ابھی کہ

سکتیں۔

اسحٰق نے کہا،

"لیکن امیر المؤمنین کا تو اس باب میں یہ ارشاد ہے، اس ارشاد کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟"

زیادی نے کہا،

"ہاں، امیر المؤمنین کا یہ عقیدہ ہو گا، لیکن انہوں نے لوگوں کو یہ حکم تو نہیں دیا ہے کہ وہ بھی اس عقیدہ کو مان لیں، اور نہ انہوں نے اس عقیدہ کی عام دعوت دی ہے، اور اگر تم مجھے یہ کہو کہ امیر المؤمنین نے تمہیں حکم دیا ہے کہ میں بھی خلقِ قرآن کا عقیدہ اختیار کر لوں، تو اگر تم مجھے ایسا حکم دو گے تو میں اس کے مطابق اپنے عقیدہ کا اظہار کر دوں گا، میں تم پر پورا بھروسہ رکھتا ہوں کہ تم وہی کہو گے جس کا امیر المؤمنین نے تمہیں حکم دیا ہے، لہٰذا اگر تم کوئی ایسا حکم مجھ تک پہنچاتے تو میں ضرور اس کی تعمیل کرتا۔"

اسحٰق نے کہا۔

"بلاشبہ مجھے اس طرح کا کوئی حکم نہیں دیا گیا ہے کہ میں کوئی بات اس رقعہ کے سوا ان کی طرف سے تم سے کہوں۔"

علی بن ابی مقاتل نے کہا،

"امیر المؤمنین مامون کا قول، خلقِ قرآن کے بارے میں ویسا ہی ہے جیسا فرائض اور وراثت کے معاملہ میں صحابۂ کرام کا اختلاف، لیکن انہوں نے دوسرے کسی شخص کو اپنے اقوال منوانے پر کبھی مجبور نہیں کیا۔"

ابو حسان نے کہا،

میرے پاس سمع و طاعت کے سوا کچھ نہیں ہے، میں تو بندۂ فرمان ہوں، جو حکم ملے گا اس کی تعمیل کروں گا۔

اسحٰق نے اس کے جواب میں کہا،

"امیر المؤمنین نے مجھے کوئی ایسا حکم نہیں دیا ہے جس کی میں آپ حضرات سے تعمیل

کراؤں، انہوں نے مجھے صرف یہ حکم دیا تھا کہ میں آپ صاحبان کا امتحان لوں، سو وہ فرض میں نے ادا کر دیا۔

پھر اسحٰق، امام احمد کی طرف متوجہ ہوا اور کہا:

"قرآن کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟"

امام احمد نے جواب دیا،

"قرآن کلامِ الٰہی ہے!"

اسحٰق بن ابراہیم۔ کیا وہ مخلوق ہے؟

امام احمد "۔ وہ کلامِ الٰہی ہے، اور میں اس سے زیادہ کچھ کہنے کو تیار نہیں ہوں!"

پھر اسحٰق نے امام احمد کو وہ رقعہ سنایا جو دوسروں کو سُنا چکا تھا، اور اس کی تائید چاہی، جب وہ اس مقام پر پہنچا: "لایشبہ شی فی خلقۃ فی معنی من المعانی ولا وجہ من الوجوہ" (یعنی خدا کی مخلوق میں سے کوئی چیز، کسی حیثیت سے، اور کسی طرح بھی اس سے مشابہت نہیں رکھتی)، تو اس پر امام احمد نے فرمایا:

"میں کہتا ہوں" لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (۴۲: ۱۱) (خدا کی طرح کوئی چیز نہیں ہے اور وہ سمیع و بصیر ہے)"

تو ابن البکاء الاصغر نے اس پر معترض ہوتے ہوئے کہا:

"خدا تمہاری اصلاح کرے، یہ احمد کہتے ہیں کہ خدا کان سے سُنتا اور آنکھ سے دیکھتا ہے؟"

اسحٰق نے امام احمد سے دریافت کیا۔

"خدا کے قول سمیع اور بصیر کے کیا معنی ہیں؟"

امام احمد نے جواب دیا،

"اس نے اپنا وصف جیسا بیان کیا ہے وہ ویسا ہی ہے۔

اسحٰق نے پوچھا،

"اس کے معنی کیا ہوئے؟"

امام صاحب نے جواب دیا،

"میں نہیں جانتا، بس وہ ویسا ہی ہے جیسا اس نے اپنا وصف بیان کیا"

پھر اسحٰق نے سب کو فرداً فرداً بلایا اور یہی سوال کیا۔ سب نے جواب میں کہا،

"قرآن کلامِ الٰہی ہے!" سوا حسبِ ذیل حضرات کے:۔

قتیبہ، عبید اللہ بن محمد بن حسن، ابن علیۃ الاکبر، ابن البکاء، عبد المنعم بن ادریس، ابن بنت وہب بن منبہ، مظفر بن مرجا۔ اور ایک شخص جو نابینا اور ضعیف تھا، نہ فقیہ تھا، نہ کچھ جانتا تھا، لیکن گھس بیٹھ کر کسی طرح اس مجلس میں پہنچ گیا تھا۔ اور ایک دوسرا شخص رقہ کا قاضی جو عمر بن الخطاب کی اولاد میں سے تھا۔ اور ابن الاحمر۔!

ابن البکاء الاکبر نے اسحٰق کے سوال کے جواب میں کہا،

"قرآن "مجعول" ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:۔ انا جعلناہ قرآناً عربیاً اور قرآن محدث بھی ہے، کیونکہ خدا خود کہتا ہے: مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ۔(۲۱ : ۲)

اسحٰق نے پوچھا،

"کیا مجعول مخلوق ہے؟"

ابن البکاء الاکبر نے کہا،

"ہاں، ہے!"

اسحٰق نے پھر کہا،

"پھر تو قرآن مخلوق ہوا؟"

انہوں نے جواب دیا،

"میں مخلوق تو نہیں کہہ سکتا، لیکن یہ کہتا ہوں کہ وہ مجعول (بنایا ہوا) ہے!

اسحٰق نے یہ بیان لکھ لیا۔

ان حضرات کے امتحان سے جب اسحٰق فارغ ہو گیا اور ان کے بیانات اس نے نوٹ کر لیے، تو ابن البکاء الاصغر نے اعتراض کرتے ہوئے یہ تجویز پیش کی کہ ان دونوں قاضیوں کو جو امام ہیں یہ حکم دیں کہ اپنے خیالات ظاہر کریں، تاکہ ان کے خیالات کی دوسروں سے

ہم حکایت کرسکیں۔

اسحٰق نے جواب دیا۔

"اگر ان دونوں حضرات کی خدمت میں کبھی تم بطور گواہ کے پیش ہو گئے، تو خود ہی جان لوگے ان کے خیالات کیا ہیں؟"

اس کے بعد اسحٰق نے جملہ حاضرین کے فرداً فرداً خیالات و عقائد قلمبند کیے، اور مامون کی خدمت میں ارسال کر دیئے۔ نو ۹ دن تک یہ حضرات اسحٰق کے پاس مقیم رہے تاکہ مامون کے پاس سے ان خیالات کو پیش نظر رکھ کر جواب آلے۔

مامون کا تیسرا خط

نو دن کے بعد اسحٰق نے ان سب حضرات کو دوبارہ طلب کیا، کیونکہ اب اس کے خط کا جواب مامون کے پاس سے آچکا تھا۔

مامون کا وہ مکتوب حسب ذیل ہے:۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

اما بعد،

امیر المؤمنین کو تمہارا خط ان کے اُس مکتوب کے جواب میں موصول ہُوا جس میں انہوں نے قرآن کے بارے میں ایک بناوٹی اور غلط عقیدہ رکھنے والے لوگوں کا امتحان لینے اور ان کے حالات و کیفیات بیان کرنے کا انہوں نے تمہیں حکم دیا تھا۔

اس خط سے معلوم ہُوا کہ تم نے امیر المؤمنین کا مکتوب موصول ہونے کے بعد جعفر بن عیسٰی اور عبدالرحمٰن بن اسحٰق کی موجودگی میں مدینۃ السلام (بغداد) کے فقیہوں، محدّثوں اور مفتیوں کو سنایا، اور پھر ان سے قرآن کے بارے میں ان کا عقیدہ دریافت کیا، اور یہ معلوم کیا کہ کون اس بات کا قائل ہے کہ کوئی چیز بھی کسی طرح خدا سے مشابہت نہیں رکھتی، اور یہ کہ قرآن کے بارے میں ان کے خیالات میں کس درجہ اختلافات ہیں!

یہ بھی معلوم ہُوا کہ جو شخص خلقِ قرآن کا قائل نہیں ہے، اسے تم نے علانیہ طور پر درسِ حدیث اور فتویٰ دینے سے منع کر دیا ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہُوا کہ تم نے دونوں قاضیوں کی طرح سندی اور عباس مولیٰ امیر المؤمنین کو حسبِ ایمائے امیر المؤمنین حکم دے دیا ہے کہ جو گواہ ان کے سامنے پیش ہُوا کریں، ان کے بارے میں وہ اطمینان کر لیا کریں کہ

خلقِ قرآن کے سلسلہ میں ان کا عقیدہ کیا ہے؛ علاوہ ازیں یہ کہ تم نے اپنے علاقہ کے تمام قاضیوں کو طلب کیا ہے تاکہ امیر المؤمنین کے حسبِ ارشاد تم ان کا بھی امتحان لو۔

خط کے آخر میں تم نے ان تمام لوگوں کے نام لکھ دیئے ہیں، جو حاضر تھے اور ان کے خیالات بھی قلمبند کر دیئے ہیں۔ امیر المومنین تمہارے خط کے مفہوم سے پورے طور پر واقف ہوئے۔ اس تمام کارروائی پر وہ خدائے کریم کا شکر بجالاتے ہیں اور اس سے التجا کرتے ہیں کہ وہ اپنی رحمت اپنے بندے اور رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمائے۔ امیر المُومنین خدائے قادر و توانا سے مستدعی ہیں کہ اپنی طاعت کی انہیں توفیق دے، اور اپنی رحمت سے نیت کی سلامتی کے ساتھ ان کی مدد کرے۔

اپنے خط میں تم نے جن لوگوں سے قرآن کے بارے میں سوال و جواب کی کیفیت لکھی ہے، امیر المُومنین نے اس پر غور کیا، اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ بشر بن الولید نے نفی تشبیہ میں جو کچھ کہا، اور جس طرح قرآن کے مخلوق ہونے کے بارے میں خاموش رہا، اور یہ دعویٰ کیا کہ وہ اس کے بارے میں امیر المومنین کے سامنے عہد کر چکا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ بشر نے غلط بیانی سے کام لیا، جھوٹ بولا، اور ناقابلِ تسلیم بات کی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے اور امیر المُومنین کے مابین اس سلسلہ میں نہ کوئی گفتگو ہوئی، نہ معاہدہ، نہ مناظرہ، اس کے برعکس بارہا امیر المومنین کے سامنے دعوائے اخلاص کے ساتھ اس نے اپنے اعتقاد کو بیان کیا ہے، اور اعتراف کیا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ لہٰذا تم اسے بلاؤ، اور جو کچھ امیر المؤمنین نے لکھا ہے اسے بتاؤ، اور قرآن کے بارے میں صاف صاف اس کے خیالات معلوم کرو، اور اس سے کہو کہ توبہ کرے، کیونکہ امیر المُومنین کا یہ خیال ہے کہ جو شخص قرآن کے بارے میں ایسے خیالات رکھتا ہے وہ کفر صریح اور شرک محض کا ارتکاب کرتا ہے، پس اگر وہ ان خیالات سے توبہ کرے تو تم اس کا اعلان کر دینا اور اگر وہ اپنے شرک پر اصرار، اور قرآن کے مخلوق ہونے سے انکار کرے تو اس کفر و الحاد کی پاداش میں اس کی گردن اڑا دینا اور امیر المومنین کی خدمت میں اس کا سر بھیج دینا۔

اسی طرح ابراہیم بن مہدی کے ساتھ کرنا، بشر کی طرح ان کا بھی امتحان لو، کیونکہ

وہ بھی بشر کی مانند غلط بیانی کرتا رہتا ہے، امیر المومنین تک اس کی غلط بیانیوں کا طومار پہنچ چکا ہے پس اگر وہ اقرار کر لے کہ قرآن مخلوق ہے، تو اس کے اس عقیدہ کو بھی مشتہر کر دو، اور اسے رہا کر دو، بصورتِ دیگر اس کی گردن بھی مار دو، اور امیر المومنین کی خدمت میں اس کا کٹا ہوا سر بھیج دو۔

رہا علی بن ابی مقاتل، تو اس سے پوچھنا، کیا تو نے امیر المومنین سے یہ بات نہیں کہی کہ تو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیتا ہے؟ اور کیا اس نے قرآن کے بارے میں اپنا وہی عقیدہ نہیں بیان کیا، جو امیر المومنین نے اپنا بیان فرمایا تھا؟

اور ذیال بن ہیثم سے کہنا کہ تو وہ ہے جو انبار میں کھانا چرایا کرتا تھا، اور امیر المومنین ابو العباس نے جو خدمت اسے سونپی تھی کیا وہ مشغلہ اس کے لیے کافی نہیں ہے؟ اور اگر واقعی وہ آثار سلف کی پیروی کرنے والا ہوتا تو کبھی ایمان کے بعد شرک کے راستہ پر نہ جا پڑتا، اور احمد بن یزید المعروف بہ ابی العوام نے قرآن کے بارے میں جواب دینا مناسب نہیں سمجھا۔ اس جاہل کو بتا دینا کہ وہ عقل و دانش کے اعتبار سے ایک طفل کم سواد سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ قرآن کے بارے میں اس نے جواب نہیں دیا، لیکن جب وہ تادیب و تعزیر سے دوچار ہوگا تو جواب دیگا، بہر حال اگر وہ حسب مراد جواب نہ دے تو پھر تلوار سے کام لو۔

اور ہاں احمد بن حنبل کے بارے میں جو کچھ تم نے لکھا، امیر المومنین نے اسے پڑھا، احمد کو بتا دو کہ امیر المومنین اس کے مفہوم و منشا سے پورے طور پر واقف ہیں، اس مسئلہ میں وہ اس کے جاہلانہ عقیدہ سے مطلع ہوئے، اس کا خمیازہ بہر حال اسے اٹھانا پڑے گا۔

اور فضل بن غانم کو بتا دو کہ ایک سال سے کم کی مدت میں مصر سے اس نے جو روپیہ ناجائز طور پر کمایا، کیا اس کے باعث وہ امیر المومنین سے خائف نہیں ہے جو اب مزید جرم کا ارتکاب کر رہا ہے؟ حالانکہ اس حرکت پر مطلب بن عبد اللہ سے اس کا جھگڑا بھی ہوا تھا جس شخص کے کردار کی پستی کا یہ عالم ہو، اور جو درہم و دینار کا ایسا لالچی ہو اس سے ہرگز یہ بات مستبعد نہیں ہے کہ وہ اپنا ایمان بھی سیم و زر، اور نفع عاجل کی خاطر بیچ ڈالے، علاوہ ازیں

اس نے علی بن ہشام سے اپنا جو عقیدہ بیان کیا تھا وہ اس سے قطعاً مختلف تھا جس کا اظہار اب وہ کر رہا ہے۔ لہٰذا اس سے دریافت کرو کہ اس انقلابِ خیال میں کیا ہے؟

اور زیادی کو بتا دو کہ وہ اس شخص کی اولاد میں ہے جس کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم میں سب سے پہلے اختلاف کیا گیا۔ ظاہر ہے وہ بھی اپنے باپ ہی کے نقشِ قدم پر چلے گا جو جھوٹا مدعی نسب تھا۔ اسی لیے ابو حسان نے زیادی یا کسی شخص کا مولیٰ بننے سے انکار کر دیا۔ کسی شخص نے بھی اس کا مولیٰ بننا گوارا نہیں کیا۔ (بیان کیا جاتا ہے کہ ایک خاص وجہ سے زیاد کی طرف منسوب کیا گیا تھا)۔

اور جو شخص ابو نصر التمار کے نام سے مشہور ہے اس سے کہہ دو کہ امیر المومنین کی نگاہ میں جیسی پست اس کی تجارت ہے، ویسی ہی ذلیل اس کی عقل ہے۔

اور فضل بن انصر نعمان سے کہہ دینا کہ قرآن کے بارے میں یہ عقیدہ اس لیے تو نے اختیار کیا ہے کہ تو ان امانتوں کو ہضم کر لینا چاہتا ہے جو عبد الرحمٰن بن اسحٰق وغیرہ نے تیری سپردگی میں دی تھیں اور اس امر کا خواہش مند ہے کہ یہ امانت رکھانے والے کسی طرح ختم ہوں تو تمام مال ومنال پر قبضہ کرے۔ مگر چونکہ وہ بہت سن رسیدہ اور بوڑھا ہے اس لیے اس کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی جا سکتی، البتہ عبد الرحمٰن بن اسحٰق سے کہنا کہ خدا تجھے جزائے خیر سے محروم رکھے کہ تو نے ایسے شخص کو قوت پہنچائی، اور ایسے شخص کے پاس اپنی امانت رکھوائی جو شرک کا معتقد اور توحید سے برگشتہ ہے۔

اور محمد بن حاتم، اور ابن نوح، اور ابو معمر سے کہو کہ یہ سود خوار لوگ بھلا توحید کو کیا سمجھ سکتے ہیں؛ اور امیر المومنین بھلا ان لوگوں کے خلاف جہاد کو کیسے جائز نہ قرار دیں جب کہ کتاب الٰہی (قرآن) میں ان جیسوں کے لیے جہاد کا حکم وارد ہوا ہے، اور یہ تو دوہرے مجرم ہیں کہ انہوں نے سود خواری کے ساتھ ساتھ شرک کو بھی اپنا شعار بنا لیا ہے، اور اس طرح اب وہ مثل نصاریٰ کے ہیں۔

اور احمد بن شجاع سے کہہ دینا کہ کل کی بات ہے جب علی بن ہشام کے مال سے ناجائز طور پر تو نے بھی ابو معمر کے ساتھ حصہ بٹایا تھا، لہٰذا معلوم ہوا تیرا دین

و مذہب صرف دینار و درہم ہیں!

سعدویہ الواسطی سے کہنا کہ خدا اس شخص کو غارت کرے جو ایک طرف تو حدیثِ نبوی کی زیب و زینت میں لگا رہتا ہے اور اس کا جویا رہتا ہے کہ اس فن میں سیادت کا درجہ حاصل کرے اور دوسری طرف جب امتحان کا وقت آتا ہے تو درسِ حدیث کی مسند پر بھی بیٹھتا ہے اور انکار کے ردّیہ پر بھی قائم رہتا ہے۔

اور وہ شخص جو سجّادہ کے نام سے مشہور ہے اور جس کا یہ دعویٰ ہے کہ اس نے اپنے معاصر حضرات اہل حدیث اور اہلِ فقہ سے کبھی یہ نہیں سنا کہ قرآن مخلوق ہے، کہہ دو کہ کھجور کی گٹھلیاں شمار کرنے، اپنے لبادے کی درستگی کرنے، اور علی بن یحییٰ وغیرہ کی امانتوں میں تغلّب کرنے میں وہ اس قدر مشغول ہے کہ اس نے توحید کو فراموش کر دیا۔ اس سے دریافت کرو کہ اگر تو یوسف بن ابی یوسف اور محمد بن الحسن کی صحبت میں واقعی شریک رہا ہے تو کیوں نہیں بتاتا کہ خلقِ قرآن کے بارے میں ان لوگوں کا خیال کیا تھا ـــ؟

اور قواریری وہ شخص ہے کہ جب اس کے احوال کی چھان بین کی گئی تو معلوم ہوا یہ رشوت لیتا رہا ہے، یہ ایسے امور کا مرتکب رہا ہے جن سے اس کی بے ایمانی، بداخلاقی اور سخافتِ عقل و دین پورے طور پر ہویدا اور ظاہر ہے۔ امیر المومنین کے سمع مبارک میں یہ بات بھی پہنچی ہے کہ وہ جعفر بن عیسٰی الحسنی کے معاملات کا وکیل اور مختار رہے۔ پس تم جعفر بن عیسٰی سے کہہ دو کہ اس سے الگ تھلگ رہے، اس پر بھروسہ نہ کرے اور نہ اسے اپنا امین بنائے۔

اور یحییٰ بن عبدالرحمٰن العمری اگر واقعی حضرت عمر بن الخطاب کی اولاد میں سے ہے تو اس کا جواب معروف و معلوم ہے۔

اور محمد بن حسن، بن علی بن عاصم، سو اگر وہ اپنے اسلاف کرام کے نقشِ قدم پر رہبری کر رہے ہوتے تو ہرگز وہ مسلک نہ اختیار کرتے جس کے بارے میں ان کی شہرت ہو رہی ہے، اور پھر وہ ابھی نوعمر ہیں۔ ان کی تعلیم و تربیت پر زیادہ توجہ کرنے کی ضرورت ہے

امیرالمومنین تمہارے پاس ابو مسہر کو روانہ کرتے ہیں، انہوں نے قرآن کے بارے میں اس کا امتحان لیا۔ پہلے تو اس نے جواب دینے سے گریز کیا اور ٹال مٹول کی کوشش کی، مگر جب امیرالمومنین نے اس کی گردن قلم کرنے کے لیے تلوار طلب کی تو اس نے گڑگڑا کر خلق قرآن کا اقرار کر لیا، پس اگر وہ اس عقیدے پر قائم ہو تو اس کے عقیدے کو شہرت دو ۔۔۔!

جن لوگوں کے نام تم نے اپنے مکتوب بنام امیرالمومنین میں تحریر کیے ہیں، یا جن کے نام امیرالمومنین نے لکھے ہیں، یا جن کا ذکر اس خط میں نہیں بھی کیا ہے، تو اگر یہ اپنے شرک سے باز نہ آئیں، اور قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار نہ کریں تو بشر بن الولید اور ابراہیم بن المہدی کے علاوہ سب کو طوق و سلاسل میں اسیر کر کے سرکاری محافظوں کے ساتھ امیرالمومنین کی خدمت میں روانہ کر دو، یہاں تک کہ وہ لوگ عسکر امیرالمومنین میں پہنچ جائیں اور ان لوگوں کی تحویل میں آ جائیں جو اس کام پر مامور کیے گئے ہوں تاکہ امیرالمومنین بہ نفسِ نفیس ان کا امتحان لیں اور اگر وہ اپنے عقیدے سے رجوع نہ کریں اور تائب نہ ہوں تو ان سب کی گردنیں تلوار سے اڑا دیں۔ ان شاء اللہ ولا قوۃ الا باللہ!

امیرالمومنین یہ فرمان دوسرے سرکاری کاغذات کے جمع ہونے کا انتظار کیے بغیر بطورِ خاص فرضِ الٰہی سمجھ کر اور اس کے تقرب کی تمنا میں تم کو روانہ کرتے ہیں، اور تمہیں ہدایت کرتے ہیں کہ اس کا نفاذ فوراً کر دینا، اور اس کا جواب بھی اسی طرح بطورِ خاص امیرالمومنین کی خدمت میں ارسال کر دینا، تاکہ وہ جان لیں کہ تم نے اس سلسلہ میں کیا کیا؟

یہ خط ۲۱۸ھ میں لکھا گیا۔

امام احمدؒ کا مقامِ رفیع

یہ ہیں مامون کے خطوط! مامون نے اس سلسلہ میں جو کچھ کیا، اختیار و آزمائش، امتحان و ایذا، اہانت اور تشدد کے جو دور گزرے، ہم چاہتے ہیں کہ علماء کی اہانت و ذلت، ان کا پابجولاں ہو کر سجن و زنداں کے مصائب میں گرفتار ہونا، فولاد و آہن کی ہتھکڑیوں اور بیڑیوں میں جکڑا جانا، ان میں جو ضعیف جسم کے تھے وہ ان کڑیوں کی تاب نہ لا سکے اور راہِ حق و

صداقت میں مرتبۂ شہادت پر فائز ہو کر عروسِ مرگ سے ہمکنار ہوئے، لیکن ایک حضرت امام باقی رہ گئے۔ اس لیے کہ ان کے جسم میں قوت تھی، ان کے نفس میں عزیمت تھی، ان کے قلب میں ایمان تھا، صبر و برداشت کی تاب و تواں تھی۔ پھر اسی پر بس نہیں بلکہ مامون نے ایذارسانی جاری رکھنے کی وصیّت بھی کر دی!

بلاشبہ تاریخ نے امام احمدؒ کے ساتھ ان کے شایانِ شان برتاؤ کیا، انہیں ابدال کے مرتبہ پر پہنچا دیا۔ بلکہ ان کے بعض عقیدت مندوں نے تو یہاں تک غلو کیا کہ انہیں قدیسین کے درجہ پر فائز کر دیا، چنانچہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ:۔

"امام احمدؒ اگر بنواسرائیل میں ہوتے تو مرتبۂ نبوت پر سرفراز ہوتے!"

کیا واقعی یہ خطوط مامون نے لکھے تھے؟

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مامون نے کیوں ایسی دشوار گھاٹی پر چڑھنے کی کوشش کی؟ ہم چاہتے ہیں کہ اس پر کچھ روشنی ڈالیں کہ اس کے اسباب کیا تھے، ممکن ہے اسی ٹوہ میں اس کے لیے کچھ عذر پیدا ہو سکے۔

مامون کے اس طرزِ عمل کے محرکات کچھ ڈھکے چھپے نہیں، انہیں ہم کھول کر بیان کر چکے ہیں، بلکہ سچ یہ ہے کہ یہ کام تاریخ نے بڑی خوبی سے انجام دیا ہے، مامون کے جو مکاتیب ہم نے نقل کیے ہیں، ان کا طرز و اسلوب، اور اندازِ بیان خود ہی بتا رہا ہے کہ اس کے اس طرزِ عمل کا محرّک کیا تھا؟ کیوں اس معاملہ میں وہ حد سے بڑھا اور ایذا رسانی پر اُتر آیا؟

مامون نے احمد بن ابی داؤد معتزلی کو اپنا وزیر ہی نہیں بنایا بلکہ خاص سیکرٹری بھی۔ اپنی مملکت کا اسے ایک صاحبِ اقتدار و اختیار شخص بنا دیا۔ مامون کی نظر میں اس کی منزلت کا یہ عالم تھا کہ اس نے بھائی کو وصیت کی کہ اس کے مرنے کے بعد وہ احمد بن ابی داؤد کو اس کی جگہ خیال کرے، اسے اپنے پاس سے دُور نہ کرے۔

یہ مکاتیب جو مامون کی طرف سے لکھے گئے، ان کی زبان احمد بن ابی داؤد کی زبان ہے اس میں بیکار طول بیانی سے کام لیا گیا ہے، اور خلفاء کا یہ دستور نہیں تھا کہ وہ اگر کبھی کچھ لکھیں تو ایسا طولانی خط لکھنے بیٹھ جائیں۔ آپ یہ بھی دیکھیں گے کہ ان خطوں میں ہمیشہ خلیفہ کا ذکر غائب

کے صیغہ میں ہے۔ ایک مرتبہ بھی ایسا نہیں ہوا کہ خلیفہ نے متکلم کا صیغہ استعمال کیا ہو۔ ان خطوں میں فتووں پر طعن، سود کا ذکر، اور اسی طرح کی دوسری چیزیں ملیں گی جو مامون جیسے شخص سے مستبعد ہیں، پھر کیا یہ رائے نہیں قائم کی جا سکتی کہ جب یہ خطوط لکھے گئے تو مامون بستر علالت پر دراز تھا اس کے فکر وخیال پر ضعف وانحطاط طاری تھا، اور یہ کارروائیاں اس کے نام سے ہوتی رہیں، کیونکہ اگر وہ صحت مند ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ اس کے نام سے ایسے خطوط بھیجے جا سکتے جن میں اس طرح کے طنز ہوتے، اور دوسروں کے عیوب کی یوں پردہ دری کی گئی ہوتی۔ کیونکہ اس طرح کی باتیں ان لوگوں سے سرزد نہیں ہو سکتیں جو مامون کی پوزیشن کے ہوں۔ نہ وہ اپنے مرتبہ بلند سے اتنا نیچے اُتر سکتے ہیں کہ وہ اس طرح کی باتیں لکھنے پر اُتر آئیں جیسی ان خطوں میں لکھی گئی ہیں۔ یہ خطوط اگر مامون نے خود لکھے ہوتے، یا اس کی صحت وقوت کے عالم میں یہ لکھے گئے ہوتے تو ان میں اس طرح کی رکیک باتیں ہرگز نہ ہوتیں، لہٰذا ہمارا خیال یہ ہے کہ ان خطوط کی ترسیل کا سرے سے اسے علم ہی نہیں تھا، اور اگر اسے ان خطوط کا علم بھی تھا، یا وہ ان کے مضمون سے واقف بھی تھا، تو وہ ضعف وعلالت کی حالت تھی، اس میں اتنی قدرت نہیں تھی کہ وہ ان امور کی چشم داشت کر سکتا، چنانچہ ان خطوط کی ترسیل کے بعد ہی اس کا انتقال ہو گیا۔

پس منظر گزشتہ صفحات میں یہ بات ہم معلوم کر چکے ہیں کہ مامون مسند خلافت پر جب بیٹھا، بلکہ اس سے پیشتر ہی سے وہ عقیدۂ خلقِ قرآن کا قائل تھا۔ وہ اس مسئلہ پر بحث مباحثے بھی کرتا تھا اور اس مسلک کی لوگوں کو دعوت بھی دیتا تھا۔ لیکن ایسا اس نے کبھی نہیں کیا کہ دلوں کو ٹٹولا اور عقلوں کا امتحان لیا ہو، اور مخالف عقیدہ رکھنے والوں پر بلائیں نازل کی ہوں۔

پھر آخر کیا بات تھی کہ اپنی زندگی کے آخری دنوں میں اس راستہ سے وہ منحرف ہو گیا؟ کیوں اس نے ابتلا اور ایذا رسانی کا کام شروع کر دیا۔ کوئی شبہ نہیں کہ یہ حرکتیں کرنے والا درحقیقت احمد بن ابی داؤد تھا، جس نے یہ خطوط لکھے، اور ایسی حالت میں لکھے جب مامون زندگی اور موت کی کشمکش میں گرفتار تھا، چنانچہ اس نے اس زبان اور ایسے لب ولہجہ میں یہ خطوط لکھ ڈالے، اور ان میں ابتلا واختیار کی باتیں لکھ کر اپنی حرص پوری کر لی۔

ابن ابی دؤاد کی ذمہ داری

ایک سمجھ دار آدمی کو یہ سوال حیران کر دیتا ہے کہ مامون جب بغداد میں مقیم تھا اور گروہِ علماء بھی وہاں موجود تھا، تب اس نے یہ سختیاں کیوں نہیں کیں؟ امتحان و آزمائش کا سلسلہ کیوں نہیں شروع کیا؟ پھر خطوط و فرامین کا سلسلہ اس وقت کیوں شروع ہوا جب وہ بسترِ مرگ پر دراز تھا؟ درحقیقت یہ حرکت احمد بن ابی دؤاد کی تھی، اس نے مامون کا نام استعمال کیا، حالانکہ مامون کا نہ اس سلسلہ میں کوئی خاص ارادہ تھا، نہ اس میں اتنی طاقت ہی باقی رہ گئی تھی کہ ان امور کو اس طرح انجام دے سکے، جب تک اس کی صحت و تندرستی بحال رہی وہ کئی سال کی طویل مدت میں اگرچہ وہ علماء سے اس مسلک کے بارے میں الجھتا رہا، لیکن اس کا یہ اختلاف امتحان اور ایذارسانی کے حدود تک نہیں پہنچا، اور یہ کیفیت اس وقت تک قائم رہی جب تک وہ تنومند رہا، اور بغداد میں مقیم تھا، لہٰذا اس فعلِ شنیع کی تمام تر ذمہ داری صرف احمد بن ابی دؤاد پر عائد ہوتی ہے، یا پھر ان حاشیہ نشینوں پر جو اس کی فکر و رائے کے پیچھے پیچھے چلا کرتے تھے، یا پھر ان مصاحبوں پر جو ایسے مسلک پر عامل تھے جس سے جمہورِ امت کو کسی طرح کا لگاؤ نہ تھا، بہرحال جب تک مامون تندرست رہا اس نے کوئی حرکت ایسی نہیں کی جو دائرہ اعتدال سے متجاوز ہوتی ہو۔

محاکمہ

جب یہ بات ہے کہ اس داروگیر کا ذمہ دار احمد بن ابی دؤاد تھا تو سوال پیدا ہوتا ہے کیا احمد بن ابی دؤاد کا مسلک تمام تر شر پر مبنی تھا، اس میں خیر کا کوئی پہلو نہ تھا؟ اور کیا امام احمد کا موقف ہر اعتبار سے درست تھا، اور اس میں لغزش کا کوئی امکان نہ تھا؟

اس مسئلے کے متعدد پہلو ہیں، اور ہر پہلو کا ایک خاص حکم ہے۔ لیکن جہاں تک تقویٰ، ایمان، عزیمت، اور قوتِ صبر و احتمال کا تعلق ہے، ماننا پڑے گا کہ امام احمد کا شمار تاریخ کے ایسے بڑے قائدین میں ہوتا ہے جو امتحان و ابتلا کی کسوٹی پر پرکھے گئے اور کھرے ثابت ہوئے، جو اپنے عقیدہ پر صبر و استقامت کے ساتھ جمے رہے، جنہوں نے دنیا کو دین پر ترجیح نہیں دی، جنہوں نے باقی کے مقابلہ میں فانی کو نہیں اختیار کیا۔

جہاں تک دین کے معاملہ میں حزم و احتیاط اور مذہب کو فلسفیانہ موشگافیوں اور عقلی لغویات سے بچائے رکھنے کا تعلق ہے، اس اعتبار سے بھی ہمیں امام احمد کے موقف کی تحسین و

تعریف کرنا پڑتی ہے۔ اس لیے کہ وہ جس مسلک پر سختی سے قائم تھے وہ یہ تھا کہ دینی معاملات میں عقلی اور فلسفیانہ طرز پر ایجابی یا سلبی اعتبار سے غور و خوض کرنے کی ضرورت نہیں ہے یہاں آکر وہ ٹھٹک جاتے تھے، اور کلام پر سکوت کو ترجیح دیتے تھے، ان کی یہ رائے تھی کہ ایک مسلمان کی حیثیت سے اس طرح کے مسائل پر غور و تعمق کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اس لیے کہ سلف سے اس سلسلہ میں کوئی بات منقول نہیں ہے، اور دینی مسائل کے بارے میں وہ آثارِ سلف کی سختی کے ساتھ پیروی کرتے تھے۔ وہ انہی چیزوں پر غور کرتے تھے جن پر اسلاف نے دماغ کاوی کی تھی، وہ انہی کے راستہ سے ہدایت حاصل کرتے تھے، اور انہی کی راہ پر گامزن ہوتے تھے۔

لیکن اگر اس قضیہ پر ہم اس حیثیت سے غور کریں کہ قرآن کریم مخلوق ہے یا غیر مخلوق ؟ تو جن دلیلوں کی بنا پر احمد بن دواد نے مامون کے نام سے مکاتیب اور فرامین لکھے، اور عقل و بداہت کا جہاں تک تعلق ہے، ہم معتزلہ کی صحتِ نظر اور صحتِ رائے کا اعتراف کرنے پر مجبور ہیں، کیونکہ قرآن اگرچہ کلامِ الٰہی ہے لیکن بہرحال مخلوق ہے[1] اور یہ بات خدا کے قدیم ہونے کے باعث اس کی صفتِ کلام کے قدم کو مانع نہیں ہے۔ مثلاً یوں سمجھیے کہ خدا نے جو کچھ خلق فرمایا ہے وہ اس کی

---

[1] مصنف کی یہ رائے قرآن، حدیث، اجماع صحابہ و سلفِ امت کے نصوص و تصریحات کے سراسر خلاف ہے نصوصِ صریحہ وائمۂ سلف کے ارشادات کی رُو سے کلام کرنا اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اللہ تعالیٰ جب بھی چاہے کلام کر سکتا ہے، اور وہ حسبِ مشیئت و ارادہ کلام کرتا ہے، یہ صفت اس میں ہمیشہ سے ہے ہمیشہ رہے گی۔ یہ وصف اس کے ساتھ قائم ہے، الگ نہیں، بخلاف مخلوق کے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے الگ ہے۔ باقی رہے معتزلہ کے مغالطہ آمیز دلائل سو حضرت امام احمدؒ نے ان کا معقول جواب اس خط میں دیدیا ہے جسے مصنف خود ہی آئندہ نقل کریں گے، تعجب ہے اس خط کے ملاحظہ کے باوجود مصنف معتزلہ کے ہم نوا ہو گئے۔ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب خلق افعال العباد، اور صحیح بخاری میں اس مسئلہ کو خوب مدلل فرمایا ہے، پھر مزید تفصیل درکار ہو تو امام ابن تیمیہؒ امام ابن قیمؒ کی تصانیف ملاحظہ کے لائق ہیں۔ میری دانست میں مصنف نے یہاں سخت ٹھوکر کھائی ہے، عفا اللہ عنا وعنہ۔ عقیدہ یہی رکھنا ضروری ہے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق، ہاں اور یہ بھی یاد رہے کہ غیر مخلوق ہونا قدم کو مستلزم نہیں۔ امام احمد اور دوسرے محققینِ امت سے قرآن حکیم کے مطلقاً قدیم ہونے کا قول ثابت نہیں جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بہت سے مقامات پر اس کی وضاحت فرمائی ہے چنانچہ مصنف خود نقل کریں گے۔ (حنیف)

"قدرت" کا نتیجہ ہے، اور اس کی "قدرت" بہرحال قدیم ہے، اور اس قدرت کے ماتحت اشیاء کی تخلیق، قدمِ خلق کو لازم نہیں ہے، لہٰذا قرآن کا کلامِ الٰہی ہونا اور اس کے ذریعہ اپنے نبی محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرنا، اور اپنی قدرت سے اسے نازل کرنا، اور اس کلام میں اپنا ذکر کرنا، ہرگز اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ قرآن کریم قدیم ہے[1]

معتزلہ کا یہ طرزِ عمل انتقامی تھا؟

اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ احمد بن ابی دؤاد اور معتزلہ کا مسلک اس باب میں صحیح اور درست تھا تو کیا ہم یہ بھی مان لیں کہ اپنے سے مختلف رائے رکھنے والوں پر انہوں نے جو بلائیں نازل کیں، انہیں جس طرح امتحان و آزمائش کی اذیتوں سے دوچار کیا، یہ بھی صحیح تھا؟ خاص طور پر اربابِ زہد و تقویٰ، اور اصحابِ علم و فضل کے ساتھ جو متشدّدانہ برتاؤ کیا وہ بھی جائز اور مناسب تھا کہ ان کے قلب و ضمیر کا امتحان لیا جائے اور خواہ مخواہ کی کریدیں کی جائیں؟ معتزلہ کی یہی بیہودگی ہے جس پر امام احمد کے زمانے ہی سے ان پر گرفت کی جاتی رہی ہے۔ حتیٰ کہ خود معتزلہ بھی اسے پسند نہیں کرتے تھے دیکھو جاحظ جو خود بھی پکا معتزلی تھا، اور امام احمد کا ہم عصر تھا، وہ بھی مجبور ہو گیا کہ معتزلہ کی اس کفرسازی اور جور و ستم کی طرف سے دفاع کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

> "معلوم ہونا چاہیئے، ہم کافر اسی کو قرار دیتے ہیں جس تک ہم اپنی حجت پہنچا چکے ہوں اور امتحان اس کا کرتے ہیں جو متہم ہو۔ وہاں متہم کی پردہ دری تجسس نہیں ہے اور نہ ہی ملزم کی آزمائش اس کی رسوائی۔ کیونکہ اگر ہر انکشافِ راز، پردہ دری قرار پائے، اور ہر امتحان تجسس مانا جائے تو قاضی وقت سب سے زیادہ اس جرم کا مرتکب مانا جائے گا کہ وہ لوگوں کے اسرار و عیوب کا پردہ فاش کرتا ہے[2]۔"

لیکن جاحظ کی یہ بات درست نہیں ہے۔ کیونکہ ان لوگوں نے امتحان و آزمائش کی کڑیاں "اہل تہمت" تک مخصوص نہیں رکھیں بلکہ انہیں عام کر دیا، یہاں تک کہ ان کی اذیتیں اور مصیبتیں

---

[1] لیکن اس سے یہ بھی کہاں ثابت ہوا کہ قرآن مخلوق ہے! پس حق یہی ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور کلام اس کی صفت ہے، اور صفاتِ الٰہی مخلوق نہیں ہو سکتے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] الفصول المختارة من کتب الجاحظ لعبید اللہ بن حسان!

اہلِ علم وفضل پر بھی نازل ہوئیں، کیا امام احمد جیسی شخصیت دین میں متہم قرار دی جاسکتی تھی؟ کیونکہ اگر امام احمد جیسے جلیل القدر اصحاب علم وتقویٰ بھی اہل تہمت میں شمار کیے جاسکتے ہیں تو پھر کہاں کا دین اور کیسا تدین؟ لہٰذا جاحظ کی یہ بات اس مقام پر چسپاں نہیں ہوتی۔

جب صورت حال یہ ٹھہری، تو جور وستم اور ایذارسانی کی حرکتوں کو کیونکر درست قرار دیا جاسکتا ہے؟ ہمارے نزدیک اس کے لیے کوئی وجہ جواز نہیں۔ لیکن جن لوگوں نے ان افعال کا ارتکاب کیا، ان سے اگرچہ ہمیں اتفاق نہ ہو پھر بھی کیا ہم یہ بات تسلیم کرسکتے ہیں کہ ان لوگوں نے جو کچھ کیا وہ بغیر کسی سبب کے محض اذیت کی خاطر تھا؟

یہ ہے وہ اصل سوال جو دل میں کھٹک پیدا کرتا ہے، اور بدقسمتی سے اس کا کوئی قاطع جواب دستیاب نہیں ہوتا، اور جب سلبی یا ایجابی طور پر کوئی قطعی رائے نہیں قائم ہوتی ہے، تو پھر قیاس آرائی کے سوا کوئی صورت باقی نہیں رہ جاتی، اور بعض دفعہ وہی امر راجح کی طرف ہماری رہنمائی کرتا ہے۔ پس ترجیح کے اسباب ہمارے سامنے ہیں اگر یقین کی کوئی دلیل ہمارے پاس نہیں ہے تو ظن راجح کی دلیل تو بہرحال موجود ہے۔

مامون کے ——— زیادہ صحیح لفظوں میں احمد بن ابی دواد ——— کے بعض خطوط میں اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہ قرآن قدیم ہے، اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ یہ ایسی ہی بات ہے جیسے عیسائیوں کا دعویٰ ہے کہ عیسیٰ ابن مریمؑ مخلوق نہیں ہیں، اس لیے کہ وہ کلمۃ اللہ ہیں، یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ مامون اور معتزلہ یہ خیال کرتے تھے کہ اگر قرآن کے قدیم ہونے کا دعوے مان لیا جائے اور لوگوں کے دل میں یہ بات بیٹھ جائے تو تعدد قدما لازم آجائے گا، یہاں سے ان کی رائے یہ قرار پائی کہ تعدد قدما کا دعویٰ مان لیا جائے تو تعدد آلہہ بھی ماننا پڑے گا، اور ظاہر ہے یہ کھلا ہوا شرک ہے خدائے بزرگ وبرتر کے ساتھ۔ چنانچہ جب نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو قدیم مانا تو ان کی پرستش بھی کرتے ہیں، پس جب معتزلہ نے اور ان کے ساتھ مامون نے یہ دیکھا تو انہوں نے لوگوں کے سامنے اپنے خیالات پھیلانے شروع کردیئے، جیسا کہ مکتوب بالا کی تصریح سے ظاہر ہے، وقت کے بعض فقہاء اور

محدثین[1] اور معتزلہ کے اہلِ تقویٰ نے بھی اس امر کو اور جاذب بنا کر پیش کیا کہ وہ خیال کرنے لگے کہ یہ عقیدہ امت کی گمراہی کا موجب ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پرستش کر کے گمراہ ہو چکے ہیں۔ اور جب بیان و تقریر سے عوام کو اپنے عقیدہ پر مائل نہ کر سکے تو انھوں نے "حق" کو قوت اور تشدد کے ذریعہ تھوپنا چاہا۔

مذکورہ مکتوبات سے واضح ہوتا ہے کہ معتزلہ کے اس طرزِ عمل میں اخلاص[2] کا شائبہ بہرحال تھا کیونکہ ان کو عیسائیوں کی تردید سے سابقہ پڑتا رہتا تھا اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جو جاحظ معتزلی نے اپنے رسالہ "النصاریٰ" میں لکھا ہے کہ اسلام پر خدع و فریب کی کمندیں پھینکے

---

[1] یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ فقہائے محدثین میں سے کوئی معتزلہ کے ہم نوا نہیں تھا، سب کا اجماعی عقیدہ یہی تھا کہ قرآن حکیم اللہ کا کلام ہے، مخلوق نہیں۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] مصنف کا یہ تاثر صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ احمد بن ابی دؤاد اور بشر مریسی جیسے اکابر معتزلی اس فتنہ کے بپا کرنے میں مخلص تھے، اور نہ یہی نتیجہ درست ہے کہ واقعتہً وہ عیسائیت کے حملوں کی مدافعت کے لیے ہی "قرآن حکیم کے مخلوق" ہونے کے قائل ہوگئے تھے، بلکہ جہاں تک واقعات کا تعلق ہے، اس کا پس منظر ان کا انتقامی جذبہ دکھائی دیتا ہے، اس کے لیے مناسب ہے کہ واقعات و حقائق پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

۱۔ تاریخ بتاتی ہے کہ اموی دور میں یہ مسئلہ پیدا ہو چکا تھا، اور "کلام الٰہی مخلوق ہے" کے مسئلے کے پہلے سرگرم مبلغ جعد بن درہم نامی ایک ایرانی نژاد شخص نے جب سر اٹھایا تو اس عقیدے کی پاداش میں — محدثین و فقہاء کے متفقہ فتویٰ سے — عراق کے گورنر (۱۰۵ھ تا ۱۲۰ھ) خالد بن عبداللہ قسری المتوفی ۱۲۶ھ نے ہشام بن عبدالملک کے عہد (۱۰۵ھ تا ۱۲۵ھ) میں اسے قتل کر دیا۔ (البدایہ والنہایہ ابن کثیر ص ۳۵۰ ج ۹۔ خلق افعال العباد للامام البخاری وغیرہ)۔

۲۔ اسی طرح جعد کے ایک ایرانی شاگرد جہم بن صفوان زیادہ تر اس کے اس عقیدے اور ایسے ہی دوسرے عقائد فاسدہ کی وجہ سے اکو بھی ۱۲۸ھ میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

۳۔ جہم بن صفوان کا ایک مخلص مرید بشر بن غیاث مریسی ان کا جانشین ہوا، اور اس نے ایسے ہی عقائد کی تبلیغ کی مہم شروع کر دی جن میں سرِ فہرست یہ مسئلہ خلق قرآن ہی تھا، چنانچہ امام شافعیؒ وغیرہ محدثین و فقہا سے اس کے مناظرے بھی ہوئے۔ (باقی صفحہ ۱۴۰ پر)

والے عیسائی، فقہاء اور محدثین کے اس قول کو عوام الناس کے سامنے بڑھا چڑھا کر پیش کرتے

۴۔ ہارون رشید کو جب بشر کی سرگرمیوں کی اطلاع ہوئی تو اس نے کہا بشر مجھے کہیں مل جائے تو اسے قتل کردوں گا۔ بلغنی ان بشرا یقول القرآن مخلوق علی ان اظفرنی اللّٰہ بہ ان اقتلہ (لسان المیزان ص ۳۰، ج ۲) بلکہ بعض خلفاء عباسیہ کے زمانے میں اسے قید بھی بھگتنی پڑی (لسان المیزان)۔

۵۔ جعد کے زمانے سے ہی علمائے اسلام اجماعاً خلق قرآن کے عقیدے کو گمراہی اور بعض صورتوں میں کفر قرار دیتے تھے، اور بصورت عدم توبہ اس عقیدے کے حاملین کو اسلام کی نظر میں قابل قتل قرار دے دیتے تھے۔ اور حسب تصریح امام ابن تیمیہؒ (رسالہ حمویہ وغیرہ) و حافظ ابن کثیرؒ (البدایہ)، محدثین و فقہاء یہ سمجھتے تھے کہ عقیدہ خلق قرآن یہودیوں سے ماخوذ ہے، کیونکہ جعد نے یہ مسئلہ یہودیوں ہی سے اخذ کیا تھا۔

یہ تھے وہ حالات جن میں معتزلہ اور جہمیہ (جو مسلک اعتزال کے انتہا پسند طبقے کا عنوان ہے) محصور تھے، وہ تاک میں تھے کہ جوں ہی موقع ملے تو محدثین و فقہاء سے جعد و جہم کے قتل اور بشر کے قید و بند وغیرہ سختیوں کا بدلہ لیا جائے۔ مامون کے برسر اقتدار آتے ہی انھوں نے اس کے لیے کوششیں تیز کردیں۔ ان کو محسوس ہوا کہ مامون کے دربار میں اس کے ایرانی ننہال برامکہ کا عمل دخل ہے (جو خود بھی عربی حکومت کو مختلف طریقوں سے کھوکھلی کرنا چاہتے تھے) کیوں نہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے۔

آخر بشر وغیرہ کی وجہ سے معتزلہ اپنی ان مساعی میں کامیاب ہوئے، ھو احد من اضل المامون (البدایہ ص ۲۸۱ ج ۱۰) یعنی مامون کو گمراہ کرنے میں بشر کا ہاتھ بھی ہے) اور خلیفہ مامون کو مذہبی عنوان دیکر پھانس لیا یعنی یہ کہا کہ قرآن کو کلام الٰہی اور غیر مخلوق ماننے سے عیسائیت کو مدد ملتی ہے۔ ظاہر ہے کہ مامون کو ایسے ہی عنوان سے مغالطہ دیا جاسکتا تھا۔ ادھر اتفاق یا کسی سازش سے احمد بن ابی دؤاد معتزلی قلمدان وزارت پر براجمان ہوگیا۔ بس پھر کیا تھا بشر و ابن ابی دؤاد دونوں نے مل کر خوب خوب دل کے ارمان نکالے۔ بشر کے خبث باطن کا یہ حال تھا کہ اگر کوئی شاعر بھی اس مسئلے میں مسلک اہل حدیث کی تائید کرتا تو اس کو سزا دلوانے کے لیے بھی مامون کو اکساتا تھا (البدایہ والنہایہ ص ۲۷۹ ج ۱۰)

۶۔ یہ درست ہے کہ عیسائی اسلام کے اس عقیدے سے عوام کو ایسے مغالطے ضرور دیتے تھے، لیکن ائمہ سلف اسی وقت اپنی مجالس اور تصانیف میں اس کا دندان شکن جواب دے دیا کرتے تھے، چنانچہ کتاب الرد علی الجہمیہ ص ۳۹ میں امام احمدؒ نے اور کتاب خلق افعال العباد ص ۴۳ طبع دہلی میں امام بخاریؒ نے اس کی تفصیل کی ہے، اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ

(باقی ص ۱۴۱ پر)

ہیں کہ ان کے نزدیک پورا قرآن شریف قدیم ہے تو اس دلیل سے مسیح علیہ السلام بھی قدیم ہوئے اور یہ دلیل قرآن سے ثابت ہے کہ مسیح علیہ السلام کلمۃ اللہ تھے، اور چونکہ خدا کا ہر کلام قدیم ہے لہٰذا مسیح بھی قدیم ہوئے۔

یہیں سے معتزلہ کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ قدم قرآن کا خیال اس بنا پر کہ وہ کلام الٰہی ہے عیسائیوں کی دسیسہ کاریوں سے جمہور مسلمانوں میں آیا ہے اور تقدیسِ قرآن مجید کے نقطۂ نظر سے اس کو قبولیتِ عامہ حاصل ہو گئی ہے، نیز تاریخ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نصاریٰ مسلمانوں کے درمیان رہتے تھے اور چونکہ یہ بات ان کو ناگوار تھی کہ اسلام کی حقانیت سے متاثر ہو کر عیسائی دن بدن مسلمان ہو رہے ہیں۔ بنا بریں پہلے وہ مسلمانوں میں اپنے افکار پھیلاتے، بعدہٗ ان کو ہی دلیل بنا کر عیسائیت سے دفاع کرتے تھے۔

کتاب "تراث الاسلام" میں یوحنا دمشقی کے بارے میں ایک واقعہ ملتا ہے ــــــــ یہ یوحنا امویوں کے دورِ حکومت میں تا بعہد ہشام بن عبد الملک خدماتِ جلیلہ پر فائز تھا ــــــــ کہ وہ عیسائیوں کو ایسی باتیں سکھایا کرتا تھا جس سے وہ مسلمانوں سے مناظرہ کر سکیں۔ مثلاً:

"اگر کوئی عرب تم سے سوال کرے کہ "مسیح کے بارے میں تم کیا رائے رکھتے ہو؟" تو کہہ دینا،

"وہ کلمۃ اللہ ہیں،"!

پھر عیسائی کو اس مسلمان سے پوچھنا چاہیئے:

قرآن میں مسیح کو کس طرح بیان کیا گیا ہے؟

مسلمان اس معاملہ میں کچھ کہتے ہوئے ہچکچائے گا، تاہم وہ یہ کہنے پر مجبور ہو جائے گا کہ:-

انما المسیح عیسی بن مریم رسول اللہ و کلمتہ القاھا الی مریم و روح منہ

(بقیہ حاشیہ ۱۴۰) الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح میں اس پر سیر حاصل بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں سو قول النصاری باطل علی جمیع الاقوال التی قالھا الناس فی کلام اللہ فثبت بطلانہ علی کل تقدیر ص ۵۹ ج ۲ ــــ یعنی ہر صورت عیسائیوں کا قول باطل ہے، پھر اس کی تفصیل فرمائی ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

(مسیح بن مریم صرف اللہ کے رسول اور اس کا کلمہ ہیں، ایسا کلمہ جسے اللہ نے مریم کی طرف (بذریعہ جبریلؑ) ڈالا، اور جو روح ہیں اس کی طرف سے[1]!

جب مسلمان اس طرح کا جواب دے لے، تو اس سے پوچھو،

"اللہ کے کلمہ سے کیا مراد ہے اور اس کی روح کیا ہے؟ آیا وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟"

پس اگر وہ یہ کہہ دے کہ مخلوق ہے، تو اس کے قول کا یوں رد کرو کہ نہ اللہ تعالیٰ مخلوق ہے، نہ اس کا کلمہ، نہ اس کی روح، (یہ سب قدیم ہیں)!

جب یہ کہو گے تو وہ عرب لاجواب ہو جائے گا، کیونکہ مسلمانوں میں جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہو وہ عامۂ مسلمین کی نظر میں زندیق ہے۔

قرآن کو قدیم کہنے کے نتائج

معتزلہ کی نظروں سے یہ باتیں ڈھکی چھپی نہیں تھیں۔ اس لیے کہ وہ دوسرے مذاہب کے پیروؤں اور زنادقہ سے بحث و جدل میں مصروف رہتے تھے، وہ جانتے تھے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن قدیم ہے، وہ عیسائیوں کی مدد کرتا، اور اس اعتراف سے اس دلیل کو قوی کرتا ہے جس سے کام لے کر وہ مسلمانوں سے مجادلہ کرتے ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہ بات نہ کہی جائے۔ اس لیے کہ یہ بات کہہ کر اسلام کے خلاف دشمن کے ہاتھ میں ایک حربہ دے دیا جاتا ہے، اور یہ بات بجائے خود حق بھی نہیں ہے۔ جو ایسا کہتا ہے وہ مسیح کے بارے میں گویا قولِ نصاریٰ کی تائید کرتا ہے۔ اور اس طرح

---

[1] یہ ٹکڑا قرآن حکیم کی آیت کا ہے۔ پوری آیت یہاں درج کر دی جاتی ہے جس سے خود بخود اس مغالطہ کی قلعی کھل جاتی ہے۔ غرض اللہ تعالیٰ کی اس آیت سے یہ ہے حضرت مسیح نہ خدا ہیں، نہ خدا کے بیٹے نہ اس کا اقنوم (حصہ) وہ تو صرف اللہ کے رسول ہیں، مریم کے بیٹے۔ امتیاز ان کا صرف یہ ہے کہ بلا باپ صرف کلمۂ "کن" سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس امتیاز سے کلمۃ اللہ ہیں اور بس۔ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ (۴-۱۷۱) (حنیف بھوجیانی)

تعددِ قدما کو مان لیتا ہے[1]۔ اور قرآن کو قدیم کہہ کر اس کو خدائے واحد کے ہمسر بنا دیتا ہے۔

پس جب معتزلہ کا نقطۂ نظر یہ تھا تو ماننا پڑے گا کہ توحید اور اسلام کے نقطۂ نگاہ سے یہ بڑی گہری بات تھی۔ پس یہ ایسا موقف تھا جو ہر اعتبار سے صحیح و راست اور ایمان سلیم کا مقتضی تھا۔ جس طرح امام احمد بن حنبل دین کے معاملہ میں حد درجہ محتاط تھے، اور کسی ایسی چیز پر غور و خوض نہیں کرتے تھے جو سلف صالح کے مسلک کے برخلاف ہو، تو ماننا پڑے گا کہ معتزلہ بھی دین کے معاملہ میں احتیاط ہی کا نقطۂ نظر رکھتے تھے، اور ان تمام دروازوں کو سختی کے ساتھ بند کر دینا چاہتے تھے، جہاں سے اسلام پر فریب کی کمندیں پھینکی جا سکتی تھیں، پس اگر وہ اپنے نقطۂ نظر کا پروپیگنڈا کرتے تھے، تو ان کو دین سے خارج نہیں قرار دیا[2] جا سکتا۔ لہٰذا اس مسئلہ پر اس حیثیت سے غور کرنا چاہیئے کہ وہ اسلام کے ساتھ بھلائی کے ارادہ سے ہی اپنے خیالات کی نشر و اشاعت میں مصروف ہو گئے۔ ہر مسلمان کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے موقف اور مسلک کی تائید و حمایت کرے، اور اس کی طرف لوگوں کو دعوت دے۔

حق تشدد کے ذریعہ تھوپا نہیں جا سکتا

یہاں تک ہم نے احمد بن ابی دؤاد اور حضرات معتزلہ کے ساتھ جہاں تک فکر و رائے کا تعلق

---

[1] یہ مغالطہ محض پوچ ہے۔ قرآن حکیم نے حضرت عیسٰی علیہ السلام کا ذکر جس انداز سے فرمایا ہے، اس سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ وہ انسان ہیں، آدم کی اولاد ہیں، کھاتے ہیں، پیتے ہیں۔ احکام الٰہی کے مکلف ہیں۔ اللہ تعالٰی کی صفت نہیں ہیں۔ اور ظاہر ہے قرآن اللہ کا کلام ہے، اس کی صفت ہے۔ مخلوق کے لوازم سے اسی طرح مبرا ہے جس طرح اس کا موصوف (اللہ تعالٰی) مبرا ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] محققین علمائے حدیث و سنت معتزلہ کو اسلام سے خارج قرار نہیں دیتے، ہاں البتہ جہمیہ کو ضرور اسلام سے خارج کہتے ہیں، کیونکہ وہ اگرچہ اعتزال ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہیں، تاہم جس قسم کے عقائد کفریہ تک وہ پہنچ گئے ان کو شاید اکثر معتزلہ بھی ناپسند کرتے ہوں۔ لیکن معتزلہ اسلام سے خارج نہ سہی مگر ان کی کج روی و گمراہی میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ انہوں نے قرآن و حدیث کے نصوص میں شبہات اور ائمہ سلف پر بد اعتمادی کا ایسا دروازہ کھول دیا جس کے برے نتائج آج تک امت بھگت رہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے نیک نیتی سے بیرونی طور پر اسلام کی جو خدمت کی، اندرونی طور پر اسی کے قریب قریب نقصان پہنچا دیا۔ (حنیف بھوجیانی)

ہے پورا پورا انصاف کیا ہے لیکن عملی پہلو کا جہاں تک تعلق ہے ہم محسوس کرتے ہیں کہ انہوں نے حد سے زیادہ غلو اور تشدد سے کام لیا۔ مثال میں صرف اتنا ہی بتا دینا کافی ہے کہ انہوں نے وقت کے بہت بڑے پاکباز اور پاک نہاد شخص امام احمد پر اختلاف رائے کے جرم میں عذاب کے کوڑے برسائے، ایذا رسانی میں اس درجہ انہماک کا اظہار کیا کہ انہیں نذر زنداں کر دیا، ان کو سخت سخت تکلیفیں پہنچائیں، اور زیادہ سے زیادہ ناروا تشدد سے کام لیا، یہاں تک کہ لوگ یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہو گئے کہ یہ صرف رائے کا رائے سے اور ایک نقطۂ نظر کا دوسرے نقطۂ نظر سے اختلاف نہیں ہے، نہ یہ تنزیہہ الٰہی کے اثبات کا جھگڑا ہے، بلکہ یہ ایک بہت بڑی مصیبت ہے جو اسلام اور مسلمانوں پر ائمۂ ہدایت اور دین کے رہنماؤں پر نازل ہو گئی ہے، یہ قلوب وضمائر کی تفتیش اور نفوس و سرائر کی آزمائش ہے۔ یہ غلط کار اس خیال کے ماتحت کہ وہ جو کچھ کر رہے ہیں درست ہے، اپنی راہ چلتے رہے۔ حالانکہ اس میں شر کا پہلو یہ تھا کہ ان کی یہ رائے قوت اور طاقت کے بل پر منوائی جا رہی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جو افکار و آرا، تشدد، اور ایذا رسانی کے بل پر پھیلائے جائیں، انہیں آخر کار کامیابی نہیں ہوتی۔ اگرچہ وہ حق مبین ہی کیوں نہ ہوں، چنانچہ جیسے جیسے معتزلہ کی طرف سے تشدد اور ابتلاء و آزمائش کا اظہار ہوتا رہا، ویسے ویسے لوگوں کے دلوں میں ان لوگوں کا جو نشانۂ جور و ستم بنتے رہتے تھے، اجلال و احترام بڑھتا رہا۔ وہ ان کی فکر و رائے کی پیروی کرنے لگے، ان کا خیال تھا، کہ معتزلہ جس مسلک کی دعوت دیتے ہیں، اگر وہ خیر ہے تو اس کے راستہ میں سجن و زنداں اور تعزیر و تعذیب، اور جور و ستم کی منزلیں کیوں ہیں!

معتصم باللہ کا دورِ حکومت

مامون کا انتقال ہو گیا، اس حالت میں کہ امام احمد اس کی طرف کشاں کشاں آہنی بیڑیوں میں جکڑے، ہتھکڑیاں پہنے آ رہے تھے۔ مامون کی موت نے بھی ابتلا اور آزمائش کے اس دور کو ختم نہیں کیا، بلکہ ایک ایسے دور کا آغاز کیا جو پہلے سے بھی زیادہ سفاکانہ شدید، اور لرزہ خیز تھا، اس کی وجہ یہ تھی کہ مامون نے اپنے جانشین بھائی معتصم کو، دو باتوں کی خاص طور پر وصیت کی تھی۔

۱۔ خلق قرآن کی دعوت پر سختی کے ساتھ وہ قائم رہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ احمد بن ابی دواد سے ہر حالت میں اپنی وابستگی قائم رکھے۔

اور یہ احمد بن ابی دؤاد ہی تھا جس نے خلقِ قرآن کا عقیدہ لوگوں پر جبر و تشدد کے ذریعہ ٹھونپا، انہیں ابتلا اور آزمائش میں ڈالا ان پر مصیبتوں کے پہاڑ توڑے، انہیں قید و بند کی آماجگاہ بنایا۔ انہیں ہتھکڑیوں سے محصور اور بیڑیوں سے مقید کیا۔

اور معتصم کا حال یہ تھا کہ وہ علم سے کورا اور تلوار کا دھنی تھا۔ نتیجہ یہ کہ اس نے خلقِ قرآن کا معاملہ تمام تر احمد بن ابی دواد کو سونپ دیا کہ وہ مامون کی وصیت نافذ کرنے کے سلسلہ میں جو چاہے کرے۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ جب مامون کا انتقال ہوا امام احمد قید و بند کی مصیبتیں جھیل رہے تھے، اب وہ پھر بغداد کی جیل میں بھیج دیئے گئے۔ یہاں تک کہ ان کے بارے میں نئی صورت حال پیدا ہوئی، اور وہ معتصم کے دربار میں حاضر کیے گئے۔ چنانچہ پہلے تو انہیں دھمکی اور تخویف سے رام کرنے کی کوشش کی گئی کہ یہ عقیدہ قبول کر لیں، لیکن وہ ترغیب اور ترہیب سے ذرا بھی متاثر نہ ہوئے۔ جب دیکھا کہ یہ راہ ناکام رہی تو پھر دھمکی نے عملی جامہ پہن لیا۔ چنانچہ ان پر کوڑے پڑنے لگے۔ ایک کے بعد ایک، یہاں تک کہ کوڑوں کی ضرب کی تاب نہ لا کر وہ بیہوش ہو جاتے۔ پھر انہیں تلوار سے کوچا جاتا کہ ہوش میں آ جائیں لیکن وہ بے حس و حرکت پڑے رہتے۔ قید و بند کے ساتھ ساتھ تشدد اور تعذیب کا یہ سلسلہ کم و بیش ڈیڑھ سال تک جاری رہا، جب یہ لوگ مایوس ہو گئے کہ امام احمد ان کی بات نہیں مان سکتے تو ان کے دل میں کچھ شفقت کا جذبہ پیدا ہوا، چنانچہ انہیں رہا کر دیا گیا، اور انہیں ان کے گھر میں ایسی حالت میں پہنچایا گیا کہ وہ زخموں سے لہولہان تھے، اور متواتر مار پیٹ اور جیل کی سختیوں کی وجہ سے ان کا بدن چور چور ہو رہا تھا۔

واثق باللہ کا عجیب حکم

امام احمد اپنے گھر میں آ کر اقامت گزیں ہو گئے، جب تک زخموں کی ٹیک جاری رہی وہ درس و تحدیث سے کنارہ کش رہے۔ پھر جب وہ اس قابل ہوئے کہ مسجد تک جانے لگیں، صحت بحال ہو گئی اور جسم کے زخم مندمل ہو گئے، — اگرچہ ان کے آثار و نقوش اب تک درد اور کرب کی صورت میں موجود تھے — تو وہ پھر مسجد میں مسندِ درس پر بیٹھ گئے یہاں تک کہ معتصم کا انتقال ہو گیا،

معتصم کے بعد، واثق مسند آرائے خلافت ہوا، اور اب پھر امتحان و ابتلا کا [illegible]

شروع ہوا، اگرچہ یہ عہد معتصم کی طرح کوڑوں کی مار، اور جسمانی ایذا رسانی سے خالی تھا، کیونکہ وہ جانتا تھا اگر سختی کی گئی تو عوام کی نظر میں امام احمد کی منزلت اور وقعت پہلے سے بھی زیادہ بڑھ جائے گی، اور ان کے افکار و خیالات لوگوں کے دلوں میں اور زیادہ جڑ پکڑ جائیں گے اور خلیفہ کی طرف سے خلق قرآن کی جو دعوت دی جاتی ہے۔ اس کی ناکامی میں اور اضافہ ہو جائے گا۔ اور ان سب پر بالا عوام کا غم و غصہ الگ انتہا کو پہنچ جائے گا جنہیں ابن ابی دواد "حشوامت" سے تعبیر کیا کرتا تھا، بس عقلمندی کا تقاضا یہ ہے کہ عوام کی شورش اور برہمی سے حتی الامکان بچا جائے لہٰذا احمد بن ابی دواد اور واثق نے معتصم کی وفات کے بعد جسمانی ایذا رسانی کا اعادہ نہیں کیا، لیکن انہیں لوگوں میں گھلنے ملنے سے منع کر دیا۔ واثق نے امام احمد کے لیے حکم صادر کر دیا۔

"تمہارے پاس کسی کو آنے اور ملنے جلنے کی اجازت نہیں ہے، اور نہ تم اس شہر میں اقامت اختیار کرو جہاں ہمارا قیام ہو۔"

اس حکم کے بعد امام احمد گھر میں محصور ہو گئے، حتیٰ کہ نماز وغیرہ کے لیے بھی گھر سے باہر نہیں نکلتے تھے، یہاں تک کہ واثق کا بھی انتقال ہو گیا۔

واثق کے انتقال کے بعد، امام احمد کی تکلیف اور امتحان و آزمائش کا سلسلہ جو تقریباً پانچ سال تک، یعنی ۲۳۲ھ تک جاری رہا تھا ختم ہو گیا۔ اس کے بعد وہ پہلے سے زیادہ عزت و مکرمت کے ساتھ درس و تحدیث کی مسند پر رونق افروز ہوئے، ان کی پیرانہ سالی، تقویٰ، قناعت، زہد، اور آفات و مصائب کی برداشت نے ان کا مرتبہ اور زیادہ بلند کر دیا تھا۔

دوسرے ستم رسیدہ اصحاب علم یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ امتحان و ابتلاء کے آماجگاہ صرف امام احمد ہی نہ تھے، اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ احمد کو ان سب پر سبقت کا فخر حاصل ہے، یہ مصیبت دوسروں پر بھی نازل ہوئی۔ متعدد شہروں سے فقہا بغداد میں کھینچ بلائے گئے، تاکہ اس مسئلہ میں ان کا امتحان ہو اور انہیں آزمائش میں ڈالا جائے۔ اور ان کے دل کی پوشیدہ باتوں کی کرید کی جائے۔ چنانچہ ان لوگوں میں جن پر یہ مصائب نازل ہوئے، ایک فقیہ مصر امام یوسف بن یحییٰ البویطی تھے، جو امام شافعی کے شاگرد تھے انہیں حکم دیا گیا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں، لیکن انہوں نے انکار کر دیا، چنانچہ انہیں پابجولاں

کر کے قید کر لیا گیا، اور حالتِ قید ہی میں ان کا انتقال ہو گیا، اسی طرح نعیم بن حماد بھی تھے انہیں بھی اسی الزام میں واثق نے گرفتار کیا تھا اور قید ہی کی حالت میں انہوں نے بھی اپنی جان جان آفریں کے سپرد کر دی۔

اس معاملہ نے اتنا طول کھینچا کہ لوگ اس سے اکتا گئے اور یہ موضوع ایک مذاق بن کر رہ گیا۔ چنانچہ ایک دفعہ عبادہ نامی ایک مسخرا واثق کی خدمت میں حاضر ہوا، اور کہنے لگا:۔

"اے امیر المؤمنین قرآن کے بارے میں خدا آپ کو بہت بڑا اجر دے، !"

واثق نے کہا،

"کمبخت، قرآن بھی مرنے کی چیز ہے ؟"

عبادہ نے کہا،

یا امیر المومنین، ہر مخلوق چیز پر موت طاری ہو گی، خدا کی قسم قرآن کے مر جانے کے بعد لوگ تراویح کس طرح پڑھیں گے ؟

واثق ہنسنے لگا، اور اس نے کہا

"خدا تجھے غارت کرے ـــ چپ !"

دمیری نے اپنی کتاب "حیاۃ الحیوان" میں ایک روایت درج کی ہے کہ واثق نے اپنی زندگی کے آخری دور میں عقیدۂ خلق قرآن سے اختلاف رائے رکھنے والے لوگوں پر سختی اور تشدد کا سلسلہ بند کر دیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ایک شخص اس کی خدمت میں حاضر ہوا جس پر اس عقیدہ کے سلسلہ میں نزولِ بلا ہو چکا تھا، اس نے ابن ابی دواد سے بحث و مجادلہ کرتے ہوئے کہا۔

"ایک ایسی بات کی جانب جس کی طرف نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوت دی، نہ حضرت ابوبکر رضؓ نے، نہ حضرت عمر رضؓ نے، نہ حضرت عثمان رضؓ نے، نہ حضرت علی رضؓ نے، آپ لوگوں کو بلاتے ہیں۔ اب دو صورتیں ہیں۔ یا تو یہ حضرات اس عقیدہ سے واقف تھے یا ناواقف۔ اگر آپ یہ کہیں کہ واقف تھے، لیکن اس پر سکوت اختیار کیا تو پھر آپ کو بھی سکوت اختیار کرنا چاہیئے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ اس سے ناواقف تھے، اور آپ جانتے ہیں تو کیا یہ مان

لیا جائے کہ ایک بات سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین تو ناواقف تھے، مگر آپ اس سے واقف ہیں"؟

واثق نے جب یہ بات سنی تو اپنی نشست سے اچھل پڑا، اور بار بار یہ الفاظ دوہرانے لگا، اس شخص کو معاف کر دیا، اور اب تک جو کچھ کرتا آیا تھا اس سے رجوع کر لیا، جیسا کہ اس کے بیٹے مہتدی باللہ نے روایت کی ہے[1]

تقیہ کیوں نہیں کیا؟

یہ ہے تفصیل اس سفاکانہ امتحان کی جس سے امام احمد جیسے متقی، پرہیزگار، اور باخدا آدمی کو دوچار ہونا پڑا جس نے اس کے اطمینان نفس پر چھاپہ مارا۔ اس طرح تقریباً چودہ سال تک سختی و تشدد، اور ظلم اور جور کا ہدف وہ مرد پارسا بنا رہا،

کہا جا سکتا ہے، کیا اس مرد متقی کے لیے یہ مناسب نہیں تھا کہ وہ اس عقیدہ کے اظہار میں تقیہ سے کام لیتے، جس کا ان سے مطالبہ کیا جا رہا تھا؟ چنانچہ ان کے بعض ہم عصروں نے انہیں رائے دی بھی کہ تقیہ اختیار کر لیں، یعنی اپنے عقیدہ کے برخلاف اپنے آپ کو ظاہر کر دیں تاکہ اپنے آپ کو تلف و ہلاکت سے بچا سکیں۔

لیکن امام صاحب نے یہ بات ماننے سے انکار کر دیا، جب کہ بہت سے لوگ اس پر گامزن تھے، انھوں نے یہ بات گوارا نہ کی کہ دوسروں کی طرح، اپنے فکری تنزل کا اظہار کریں، اور ہم امام احمد کے جلالت شان، اور معاملاتِ دینی میں ان کی احتیاط اور خوف خدا کا اعتراف کرنے کے باوجود اگرچہ خلقِ قرآن کے معاملہ میں، ان کے ہم رائے نہیں ہیں، پھر بھی ہماری رائے یہ ہے کہ دارالاسلام میں تقیہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ دارالاسلام میں امر منکر کا انکار واجب ہے، ورنہ اس کی حقیقت بدل جائے گی اور اس کا نام باقی نہیں رہ جائے گا، اور یہ معلوم ہے کہ استنکار کے کئی درجے ہیں، تقیہ صرف اس وقت جائز ہے جب کسی ملک میں اسلام قوت و شوکت سے محروم ہو، اور مسلمان وہاں سے نکل بھی نہ سکتے ہوں تو ایسی صورت میں یہ جائز ہے کہ آدمی اپنے دین کا اخفا کرے، یہ اجازت آسانی اور سہولت کے لیے عطا کی گئی ہے، جو شخص جیسا

---

[1] حیاۃ الحیوان (ص ۲۰ ج ۱) حافظ ابن کثیرؒ نے البدایہ (۳۰۹ ج ۱۰) میں اس کا رجوع کیا ہے واللہ اعلم حنیف بھوجیانی

حوصلہ اور جیسی ہمت رکھتا ہو ویسے کرے،

اور ایسے ائمہ کے لیے تو تقیہ کسی درجہ میں بھی جائز نہیں ہے، جن کی لوگ پیروی کرتے ہوں، اور جن سے ہدایت حاصل کرتے ہوں، تاکہ ان کے معتقد اور پیرو گمراہ نہ ہوں، کیونکہ اماموں اور ہادیوں نے اگر ایسی باتیں کہیں، جن پر ان کا اعتقاد نہیں ہے، تو عوام تو جانتے نہیں کہ ان کے دل میں کیا ہے، وہ ان کی پیروی کرنے لگیں گے، اور جو کچھ وہ ظاہر کرتے ہیں۔ (گو وہ تقیہ ہی سے ہو) اسے ماننے لگیں گے، وہ خیال کرنے لگیں گے کہ وہی حق ہے جس پر عمل کر کے وہ اپنے آپ کو سنوار سکتے ہیں، اسی طرح خرابی عام ہو جائے گی۔ لہٰذا، امام پر لازم ہے کہ وہ امتحان و ابتلا سے دوچار ہو، آفات و مصائب کو لبیک کہے، تاکہ اس کی فکرِ سلیم پھلے پھولے، اور اس کا ابتلا، حق و صداقت کے نشر و ذیوع میں معین و مددگار ہو،

لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد نے راہ حق میں جو سختیاں جھیلیں، ان کے لیے یہی بہتر اور یہی مناسب تھا۔

امام احمدؒ کی معیشت اور طرزِ بود و ماند

ہم نے امام احمد کی حیات علمی کا جائزہ لے لیا، دیکھ لیا کہ علم اور حدیث کے طلبگار کی حیثیت سے انہوں نے اسلامی ممالک کا گشت لگایا، درس و تحدیث کی مسند پر بیٹھے۔ ایسے امام بنے جس کی لوگ پیروی کرتے، اور جس کے نقش قدم پر چلنا موجب فخر سمجھتے تھے، ان مصائب و نوائب کا ذکر بھی ہم تفصیل سے کر چکے ہیں۔ جو حصول علم کی راہ میں امام صاحب کو برداشت کرنا پڑے۔

لیکن اب تک ہم نے اس مسئلہ پر گفتگو نہیں کی کہ ان کی معیشت و گذران کیسی تھی؟ وہ آسائش کی زندگی بسر کرتے تھے یا قوت لایموت پر زندگی کا انحصار تھا؟ نیز یہ کہ ان کا ذریعہ معاش کیا تھا؟ معاش کے ذرائع کم تھے یا زیادہ؟ پھر یہ کہ آیا وہ خلفاء کے تحفوں اور ہدیوں کو امام مالک اور قاضی ابو یوسف اور امام محمد کی طرح قبول کر لیتے اور انہیں پسند کرتے تھے یا امام ابو حنیفہ کی طرح ان سے پرہیز کرتے تھے؟ یا امام شافعی کی طرح اس باب میں میانہ رو تھے؟

یہ ہیں وہ سوالات جن کا ہمیں جواب دینا ہے، اب ہم اختصار کے ساتھ ان پر گفتگو کریں گے، چنانچہ سب سے پہلے ہم امام صاحب کے ذریعۂ معاش پر گفتگو کریں گے پھر خلفاء کے تحفوں اور ہدیوں کو زیر بحث لائیں گے، جن سے انہیں دورِ ابتلا سے پہلے اور اس کے بعد سابقہ پڑا،

خودداری اور خودنگری

امام احمد کی زندگی فقر و فاقہ، غربت و فلاکت سے عبارت تھی انہوں نے کبھی بھی فراغت اور بے فکری کی زندگی بسر نہیں کی۔ وہ بھوکے رہنے کو ایسی مال داری پر ترجیح دیتے تھے جس میں یہ امتیاز نہ ہو کہ یہ مال حلال خالص ہے یا اس میں کسی عطیّے کے ممنون احسان ہونے کی آمیزش ہے۔ وہ بسا اوقات اس پر بھی

مجبور ہو جاتے تھے کہ خود کمائیں، یا مزدوری کر کے اپنا کام چلائیں، جبکہ جیب خالی ہو اور دُور دراز کی منزل سامنے ہو، یہ بات ان پر گراں گزرتی تھی کہ کسی کا عطیہ قبول کریں۔ وہ اپنے جسم کو تکلیف پہنچانا گوارا کر لیتے تھے۔ لیکن اپنے نفس کو مجروح نہیں ہونے دیتے تھے، زندگی بھر وہ اسی طرح دن کاٹتے رہے، انہوں نے اپنے نفس کو آزاد رکھا۔ اور جسم کی تکلیف برداشت کر لی۔

امام صاحب کی جائداد اور اس کی آمدنی

امام احمدؒ کے والد ماجد نے جو تھوڑی بہت جائداد چھوڑی تھی، اس کے کرایہ پر وہ اپنی زندگی بسر کرتے تھے، مناقب ابن جوزی میں آیا ہے :۔

امام احمدؒ کے والد نے کپڑے بننے کا ایک کارخانہ ترکہ میں چھوڑا تھا، اس کے کرایہ پر امام صاحب کی گزر بسر ہوتی تھی، کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ وہ لوگوں سے کرایہ نہیں لیتے تھے معاف کر دیتے تھے، یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس کچھ دکانیں تھیں جنہیں انہوں نے کرایہ پر چڑھا دیا تھا، چنانچہ حلیۃ الاولیاء میں ہمیں یہ الفاظ ملتے ہیں :

"امام احمدؒ کے ہاتھ سے ایک قینچی کنوئیں میں گر پڑی، اتنے میں ان کا ایک کرایہ دار آیا، اس نے وہ کنوئیں سے نکالی اور حوالہ کر دی، امام صاحب نے قینچی لے کر اسے نصف درہم کے لگ بھگ ایک رقم دی، اس نے یہ کہہ کر رقم لینے سے انکار کر دیا کہ قینچی ایک قیراط کے برابر تو ہو گی اس کا معاوضہ کیا لوں ؟ اتنا کہہ کر وہ چلا گیا۔ کچھ عرصہ بعد امام صاحب نے اس سے دریافت کیا،

"دوکان کا کرایہ کتنے دنوں کا تم پر باقی ہے ؟"

اس نے کہا

تین ماہ کا! ——— یہ دوکان تین درہم ماہوار پر اس کے پاس تھی۔ اس نے تین ماہ کا کرایہ ادا نہیں کیا تھا۔ امام صاحب نے اس کو یہ کرایہ معاف کر دیا ——!

اس قصہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک تو امام صاحب کسی کا بارِ احسان نہیں اٹھاتے تھے۔ اور اگر کسی کے ممنون ہوتے تھے تو دگنا تگنا معاوضہ کر دیتے تھے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ دوکانوں کے مالک تھے، جو کرایہ پر اٹھا رکھی تھیں، ان سے اگرچہ فارغ البالی تو نہیں

حاصل تھی، لیکن بشتم پشتم گزر ہو ہی جاتی تھی، اس بات میں اختلاف ہے کہ ان دو کانوں کا کرایہ کم آتا تھا، یا زیادہ ابن کثیر اس سلسلہ میں بیان ہے کہ :۔

امام احمد کو اپنی جائداد کے کرایہ سے جو آمدنی ہوتی تھی، وہ سترہ درہم ماہوار تھی جسے وہ اپنے اہل وعیال پر صرف کرتے تھے، اور اسی پر قناعت کرتے ہوئے صبر و شکر کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے، !

کوئی شبہ نہیں یہ آمدنی بہت کم تھی، حافظ ابن کثیر کی روایت مقدار آمدنی کے بارے میں صحیح ہو یا نہ یہ بات بہر حال ثابت ہے کہ ان کی آمدنی اتنی ہی تھی کہ اگر ان میں محنت مشقت کر کے روزی کمانے کا حوصلہ نہ ہوتا اور اگر ان کے پاس صبر و قناعت کی دولت نہ ہوتی تو ضروریات زندگی کا پورا ہونا بھی مشکل تھا، انہیں صرف ایک بات کی حرص تھی کہ ان کی آمدنی کا وسیلہ غیر مشکوک اور حلال ہو، اور یہ آبائی جائداد بھی جو ان کے رزقِ محدود کا سبب تھی، اس لیے قبول کر لی تھی کہ ان کا خیال تھا کہ اس میں غیر حلال کا کوئی شائبہ نہیں تھا۔ ورنہ اگر کوئی شخص اس کا مدعی بن کر سامنے آتا، تو بے تامل وہ اسے سونپ دیتے، چنانچہ مناقب ابن جوزی میں آیا ہے :۔

ایک آدمی نے امام احمد سے اس جائداد کے بارے میں جس کے کرایہ پر ان کا مدار معاش تھا، اور اس امکان کے بارے میں جہاں وہ بود و باش رکھتے تھے، دریافت کیا، انہوں نے جواب دیا، یہ وہ چیز ہے جو مجھے اپنے والد سے ورثہ میں ملی ہے۔ اگر میرے پاس کوئی شخص آئے، اور ثابت کر دے کہ یہ اس کی ہے کہ تو بے تامل میں اسے سونپ دوں گا!"

امام احمد کے وسائلِ حیات

یہ بہت تھوڑی سی آمدنی تھی جس پر وہ صبر و شکر کے ساتھ گزر بسر کرتے تھے، لیکن با ایں ہمہ وہ اس پر کبھی آمادہ نہیں ہوئے کہ دوسروں کے عطیے قبول کریں، یا دوسروں سے امداد لیں، کبھی کبھی تو حالات سخت نازک ہو جاتے تھے، کیونکہ کرایہ کی آمدنی ناکافی تھی، اس سے اہل وعیال کے مصارف پورے نہیں ہوتے تھے۔ لیکن یہ سب کچھ وہ صبر کے ساتھ برداشت کرتے تھے کبھی کبھی عسرت کی یہ شدت بہت زیادہ بڑھ جاتی تھی، خاص طور پر جب وہ حالت سفر میں

ہوں، اور زادِ راہ ختم ہو چکا ہو، مگر کیا مجال ہے کہ جوان کے حوصلہ میں پستی اور تیور میں فرق آ جائے۔ وہ اپنی خودداری کو قائم رکھنے، اور خودی کو راحت پہنچانے کے سلسلہ میں جسم کی تکلیفوں کی ذرا پروا نہیں کرتے تھے۔

ایسا بھی ہُوا ہے کہ حالات نے زیادہ نازک صورت اختیار کر لی۔ فاقہ کشی کی حالت پیدا ہو گئی۔ پھر بھی دوسروں کے عطیے، یہ جانتے ہوئے انہوں نے رد کر دیئے کہ کسی کا ممنون کرم بننا زیادہ تکلیف دہ ہے، بہ نسبت فقر و فاقہ کی زندگی بسر کرنے کے، چنانچہ وہ شدّت اور عسرت کو قبول کر لیتے تھے، اور تحائف و عطایا کے قبول کرنے سے انکار کر دیتے تھے۔

سدِّ رمق، قوت لایموت، اور اہل و عیال کی حاجت برآری کے لیے مندرجہ ذیل تین طریقوں میں سے ایک پر وہ عمل کرتے تھے۔

(۱) ـــــ کھیتی باڑی کے بعد کوڑا کرکٹ سمجھ کر جو کچھ چھوڑ دیا جاتا تھا، جو حکم مباح میں ہوتا ہے اسے وہ چن لیتے تھے، اور اس سے اپنی ضروریات پوری کرتے تھے، چنانچہ بارہا ایسا ہُوا ہے کہ یہ عالم جلیل، اور محدّث بے بدل رسّی کاندھے پر رکھے ہوئے جا رہا ہے اور کھیتوں کی بچی کھچی چیزیں جن پر کسی کا دعویٰ نہیں ہوتا، چُن چُن کر لا رہا ہے، امام احمدؒ اس بات کا بہت خیال رکھتے تھے کہ کسی کی زمین پر بغیر اس کی اجازت کے قدم نہ رکھیں، نہ کسی کے کھیت کو پامال اور خراب کریں، چنانچہ ان سے روایت ہے کہ:۔

> "میں پاپیادہ ایک سرحد پر گیا، پھر ہم بچی کھچی چیزیں چننے لگے، مَیں نے بہت سے لوگوں کو دیکھا، جو دوسرے لوگوں کے کھیت کھلیان خراب کر رہے تھے، کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کے کھیت میں بغیر اس کی اجازت کے قدم رکھے"[1]

(۲) ـــــ اور یہ کام بھی وہ اس وقت کرتے تھے، جب محنت مزدوری کے لیے کوئی کام نہیں ملتا تھا، اگر کوئی مشقت کا کام مل جاتا تھا، تو پھر وہ اسی کو ترجیح دیتے تھے کہ کام کریں، اور روزی پیدا کریں، یہ حلال معیشت کا دوسرا طریقہ تھا۔ انہیں کسی طرح کا کام کرنے

---

[1] المناقب لابن الجوزی، صـ ۲۲۴

سے عار نہیں تھا، خواہ وہ کسی نوعیت اور کسی طرح کا کیوں نہ ہو، بشرطیکہ اس سے لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہو، اور ان کی اپنی ضرورت پوری ہو جاتی ہو۔

وہ راستہ گلی میں بار برداری کا کام بھی، اگر کوئی دوسری مزدوری ممکن نہ ہو کر لیتے تھے، اجرت پر لکھنے پڑھنے کا کام بھی کرتے تھے۔ تاریخ ذہبی میں جہاں امام احمد کا حال بیان ہوا ہے، علی بن الجہم کی یہ روایت بھی ہمیں ملتی ہے :۔

ہمارا ایک پڑوسی تھا، وہ ہمارے پاس ایک خط لے کر آیا، اور کہنے لگا، کیا تم اس سواد خط کو پہچانتے ہو؟ ہم نے کہا، یہ تو احمد بن حنبل کا خط ہے، نہیں انہوں نے کیوں لکھا تھا؟ کہنے لگا، ہم مکہ میں سفیان بن عیینہ کے ہاں مقیم تھے، احمد بھی ہمارے ساتھ تھے، ایک مرتبہ کئی دن تک وہ لاپتہ رہے، آخر ایک دن خود ہی ان کے ہاں آئے تو دروازہ بند تھا۔

میں نے پوچھا،

"کیا بات ہے کیوں غائب رہے؟"

کہنے لگے:

"میرے کپڑے چوری ہو گئے ہیں!"

میں نے کہا۔

"میرے پاس کافی دینار ہیں، چاہو یونہی لے لو، خواہ قرض کے طور پر!" لیکن انہوں نے نہ یونہی لینا پسند کیا، نہ قرض کے طور پر، تو میں نے کہا،

"اُجرت پر میرے لیے کچھ لکھ دو گے؟"

اس پر راضی ہو گئے۔ میں نے انہیں ایک دینار دیا۔ کہنے لگے، میرے لیے اس رقم کا کپڑا خرید لاؤ، اور اس کے دو ٹکڑے کر دو، ایک تہ بند، ایک چادر، اور ایک ورق کاغذ لا دو، میں نے کپڑا لا دیا، اور کاغذ لا کر دے دیا، تو انہوں نے یہ لکھ دیا!

احمد کبھی کبھی کپڑا بھی بنا کرتے تھے، اور جو کچھ ملتے اسے فروخت کر دیتے، اور اسی سے کھا لیتے تھے۔"

حافظ ذہبی نے امام اسحٰق بن راہویہ سے ایک اور حکایت بھی نقل کی ہے، وہ کہتے ہیں :-

"یمن میں عبد الرزاق کے پاس میں اور احمد ساتھ تھے۔ میں مکان کے بالائی حصّہ میں رہتا تھا، اور احمد نچلے حصّہ میں، وہاں سے جب میں ایک جگہ پہنچا تو میں نے ایک کنیز خریدی، وہاں معلوم ہُوا کہ احمد کا زادِ راہ ختم ہو چکا ہے، میں نے کچھ رقم پیش کی، لیکن انہوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ میں نے کہا چاہے قرض لے لیجئے خواہ یونہی، لیکن انہوں نے اس سے بھی انکار کیا، پھر میں نے دیکھا کہ وہ بیٹھے سوت کات رہے ہیں، پھر اسے جا کر بیچ آئے، اور اپنا کام چلایا"[1]۔

ان تصریحات سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہوگا کہ یہ جلیل الشان امام کسی کام میں بھی اپنی توہین اور سبکی نہیں محسوس کرتا تھا، بشرطیکہ کام کی نوعیت جائز، اور حلال ہو، اور اس سے لوگوں کی نفع رسانی ہوتی ہو، اور حیاتِ انسانی کا بھی وہ قانون ہے جو انسان کی سربلندی کا ضامن ہے، حقیقت یہ ہے کہ امام احمد ایک نیک آدمی تھے، وہ اس کی پروا نہیں کرتے تھے کہ لوگ کسی کام کو نیک سمجھتے ہیں، وہ اپنی نزاہتِ نفس کو پیشِ نظر رکھتے تھے، اور اس اصول پر سختی سے عامل تھے کہ کوئی ایسا مال نہیں لیں گے جو حلال نہ ہو، وہ کام کے ہیٹے پن کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے، اس لیے کہ انسان کا شرفِ ذاتی، اس کے نفس کی نزاہت پر مبنی ہوتا ہے یا پھر اس سے کہ وہ پست و رکیک باتوں اور منتِ خلق سے اپنا دامن بچائے رکھے، اور وہ لوگ جو چھوٹے کاموں کو انجام دیتے ہیں عار اور ننگ محسوس کرتے ہیں درحقیقت ان کا شمار کمزور اور پست لوگوں میں ہونا چاہیئے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں شرفِ نفس سے محروم رکھا ہے اس کی تلافی وہ اس مصنوعی اور مادی ڈھنگ سے کرنا چاہتے ہیں، وکل میسر لما خلق لہ۔

(۳) ——— ضروریاتِ زندگی پوری کرنے کے سلسلہ میں امام صاحب جس تیسرے اصول پر عامل تھے، وہ تھا قرض لینا، لیکن اس سلسلہ میں بھی اس بات کو سختی سے ملحوظِ خاطر رکھتے تھے کہ ہر ضرورت اور احتیاج کے موقعہ پر بے دھڑک قرض لینا پسند نہیں کرتے تھے، بلکہ قرض

---

[1] "مسند" کے مقدمہ میں ذہبی کا ترجمہ امام احمد ملاحظہ ہو۔ طبع معارف مصر بہ تحقیق استاد احمد شاکر

اسی وقت لیتے تھے، جب ان کے کرایہ اور جائداد کی آمدنی قریب الوصول ہو، اور اپنی جگہ پر یہ اعتماد ہو جائے کہ قرض دینے والا واقعی قرض دے رہا ہے، قرض کے پردہ میں عطیہ نہیں دے رہا ہے، ایک اصول یہ بھی تھا کہ قرض حالت سفر میں نہیں لیتے تھے، اس لیے کہ جہاں مستقل قیام ہو وہاں قرض کی ادائی امن و قرار کی وجہ سے زیادہ یقینی اور قریبی ہوتی ہے اس کے برعکس سفر میں یہ سہولت نہیں ہوتی۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ وہ قرض اس فیصلہ کے ساتھ لیتے تھے کہ اسے آسانی اور سہولت کے موافق ادا کر دیں گے، لیکن قرض دینے والا یہ نیت رکھتا تھا کہ یہ عطیہ ہے قرض نہیں ہے لہٰذا اسے واپس نہیں لے گا، ایسی صورت میں دونوں میں کشمکش ہونے لگتی تھی۔ امام احمد اپنی رائے پر ڈٹے رہتے تھے کہ قرض ادا کریں گے۔ اور آخر انہی کی بات بالا رہتی تھی، اور قرض دار کو قرض کی رقم واپس لینا پڑتی تھی،

ایک مرتبہ امام صاحب نے اپنے ایک ہم عصر سے دو تین سو درہم قرض لیے جس کا شمار اہلِ زہد و تقویٰ میں ہوتا تھا، اور جن کے مال کے بارے میں یہ بات طے تھی کہ وہ مال حلال ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد وہ یہ رقم واپس دینے کے لیے آپ کے پاس گئے، اس نے کہا،

"اے ابوعبداللہ، میں نے جب یہ رقم تمہیں دی تھی، تو یہ نیت کر لی تھی کہ واپس نہیں لوں گا، !"

امام احمد نے جواب دیا۔

"میں نے جب یہ رقم لی تھی تو نیت کر لی تھی کہ اسے ضرور واپس کر کے رہوں گا"[1]

معیشت اور کسبِ رزق

یہ تھی کیفیت امام احمد کی معیشت اور کسب رزق کی، اگرچہ وہ غربت اور فلاکت کی زندگی بسر کرتے تھے لیکن عطیوں کے قبول کرنے سے محترز رہتے تھے، وہ اس امر کا بڑی سختی سے لحاظ رکھتے تھے کہ جو مال ان کے ہاتھ میں آرہا ہے وہ ہر طرح کے شبہ سے خالی ہو، اگر اس کے حلال ہونے میں ذرا بھی شبہ ہوتا تھا تو بے تامل اسے واپس کر دیتے تھے، ایسے مواقع پر اپنی مالی دشواریوں کے باوجود جواز کے پہلو پر حرمت کے پہلو کو ترجیح دیتے تھے۔

---

[1] حلیۃ الاولیاء ص۱۷۵ ج ۹۔

روایت ہے کہ ایک مرتبہ ایک قرض کے سلسلہ میں انہوں نے سونے کی ایک چیز رہن رکھ دی جب ان کے پاس روپے کا بندوبست ہوگیا تو وہ دائن کے پاس گئے کہ اسے رقم دے کر اپنی چیز واپس لے لیں، دائن جب رہن شدہ چیز واپس دینے لگا تو اسے کچھ شبہ ہوگیا، کیونکہ اس کے پاس ویسی ہی ایک اور چیز بھی رہن تھی، اس نے دونوں چیزیں امام احمد کی طرف بڑھا دیں، اور کہا، ان میں سے جو آپ کی ہو وہ لے لیجیے لیکن امام احمد کی حد درجہ احتیاط پسندی کا یہ عالم تھا کہ انہوں نے دونوں چیزیں واپس کردیں اور کچھ نہیں لیا، یعنی انہوں نے اپنے ایک جائز حق سے دست بردار ہونا اور نقصان اٹھانا گوارا کرلیا، لیکن یہ گوارا نہیں کیا کہ کوئی ایسی چیز لے لیں جو "ممکن" ہے کسی اور کی ہو اس شبہ کی بنیاد پر کہ کسی دوسرے کی بغیر معاوضہ وہی چیز لی جاسکتی ہے، جو رضاء کامل سے حاصل نہ ہوئی ہو" اور یہاں چونکہ ایسی صورت نہیں تھی لہٰذا انہوں نے اپنا نقصان گوارا کرلیا، اور دستبردار ہوگئے۔

اس طرح آپ دیکھیں گے کہ یہ جلیل القدر عالم اپنی معاش اور گزر بسر کے سلسلہ میں اس راستہ پر چلتا تھا جس سے اس کا نفس پست ہونے کے بجائے بلند ہو، ہر طرح کی تنگ دستی کے باوجود ان کا ہاتھ اونچا رہتا تھا، نیچا نہیں ہوتا تھا، وہ دینا پسند کرتے تھے، لینا نہیں، یہی وجہ تھی کہ نادار ہونے کے باوصف وہ اپنی وسعت کے مطابق کشادہ دست اور سخی تھے، انہیں صرف اسی بات کی لگن رہتی تھی کہ جو مال ان کے پاس ہے، یا جو ان کے پاس آئے وہ حلال اور طیب ہو، اس میں جنث، اور حرمت کا ذرا سا شائبہ بھی نہ ہو، نہ اس میں غیر کی ملکیت ہونے کا کسی طرح کا اندیشہ ہو، ان دونوں میں سے کوئی صورت بھی ہو وہ ہنسی خوشی اس سے دستبردار ہو جایا کرتے تھے، اپنے اس وصف کریم کے اعتبار سے وہ خاص طور پر ممتاز تھے کہ اپنے قرض کے معاملہ میں چوکس تھے، اور اگر کچھ پلے ہوتا تھا تو بے دھڑک اسے لٹا دیتے تھے،!

خلفا کی مالی امداد قبول کرنے سے انکار

آپ نے دیکھ لیا، اس بارے میں امام احمد اپنے نفس کے ساتھ کتنے بخیل تھے کہ دوسروں کے تحائف اور عطایا قبول کرنے کا احسان برداشت کریں، اور اس بات کا کتنی سختی کے ساتھ لحاظ رکھتے تھے کہ کوئی ایسا مال اپنے ہاتھ میں نہ آنے دیں جس کی حلت مشکوک ہو، یا اس میں ذرا بھی خبث اور حرمت کا شائبہ ہو، زکوٰۃ کے معاملہ میں انہوں نے آپ پر شدید پابندیاں عائد کر رکھی تھیں، اس سلسلہ میں وہ اپنی ذات کی حد تک "یسر" کے بجائے "عسر" کو پسند کرتے تھے، یہاں تک کہ نہ صرف اپنی جائداد کے کرایہ، اور آمدنی کی زکوٰۃ دیتے تھے، بلکہ مکان مسکونہ کی (کرایہ کا اندازہ کرکے) بھی پابندی کے ساتھ زکوٰۃ ادا کرتے تھے، حضرت عمرؓ کے اس فتوے کے مطابق جو انہوں نے سواد عراق کی فتح کے وقت دیا تھا،

جب امام احمد کی عفت کردار، اور حزم و احتیاط، اور ذاتی سخاوت اور کشادہ دستی کی یہ کیفیت تھی، پھر کیا یہ ممکن تھا کہ وہ خلفا سے مالی امداد قبول کرتے؟ جو مسلمانوں کی زکوٰۃ سے جمع کیا گیا تھا، اور جس کے مصارف خدا نے متعین کر دیئے تھے کہ مصالح امت پر صرف کیا جائے؟ کوئی شبہ نہیں علماء اور محدثین کی دستگیری، اور مالی امداد بھی اس ذیل میں آتی تھی، اور اگر وہ یہ مال قبول کر لیتے، تو یہ خلفا کا مال نہ ہوتا، بلکہ قوم کا مال ہوتا جس کی خدمت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی تعلیم و تدریس کے سلسلہ میں وہ زندگی بھر کرتے رہے۔

لیکن امام صاحب کا مسلک دوسرا تھا، وہ خلفاء سے مال لینے کے سلسلہ میں بہت زیادہ احتیاط برتتے تھے، زیادہ سے زیادہ اس سے محترز رہنے کی کوشش کرتے تھے، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا کہ وہ ایسے مال کے قبول

کرنے سے شدید نفرت کرتے تھے، انہوں نے خلفاء کا دیا ہُوا کوئی منصب، یا ان کا بخشا ہُوا کوئی عطیہ قبول کرنے سے ہمیشہ انکار کیا، بلکہ اس مسلک پر ان کی سختی کا یہ عالم تھا کہ وہ ایسے لوگوں کا مال قبول کرنے سے بھی انکار کرتے تھے۔ جنہوں نے کبھی اور کسی وقت بھی کسی سلطانِ وقت کے مال سے فائدہ اٹھایا ہو، وہ ایسے لوگوں کے مال سے فائدہ اٹھانے سے ہر صورت اور ہر حالت میں قطعاً احتراز کرتے تھے۔

یہ اجمال ہے جس کی مختصر تفصیل "مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر ہم درج کرتے ہیں،

امام شافعی کی پیشکش رد کر دی

امام شافعی جب دوسری مرتبہ بغداد تشریف لائے، اور وہاں قیام فرما ہوئے، اور اپنے نظریات اور مسلک کی نشر و تبلیغ میں مصروف ہوئے تو امام احمد بھی بغداد میں موجود تھے، اور امام شافعی کی مجلس میں پابندی کے ساتھ حاضر ہُوا کرتے تھے، یہ حاضری انہوں نے کبھی ناغہ نہیں کی، سوا کوئی سفر پیش آجانے کے سبب سے، یا حدیث ہی کے سلسلہ میں کسی اور مصروفیت کے باعث۔

امام شافعی نے دیکھا کہ احمد، عبدالرزاق بن ہمام سے طلب حدیث کے سلسلہ میں یمن جاتے ہیں، جیسا کہ ہم یہ واقعہ اس سے قبل بیان کر چکے ہیں۔ امام شافعی کو یہ بھی معلوم تھا کہ احمد روپے کی کمی کے باعث کیسی کیسی مشقت اور تکلیف پر مجبور ہو ہو جاتے ہیں، اسی زمانہ میں امین نے امام شافعی کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ یمن کے لیے کسی قاضی کا انتخاب کریں، انہوں نے محسوس کیا اگر احمد کو یمن کا قاضی بنا دیا جائے تو ان کی یہ دشواری ختم ہو جائے گی، بغیر کسی زحمت اور مصیبت سے دوچار ہوئے، وہ عبدالرزاق بن ہمام سے حدیث کی سماعت کر سکیں گے، یہ سوچ کر انہوں نے احمد کو اس منصب کی پیش کش کی لیکن انہوں نے انکار کر دیا، دوبارہ پھر اصرار کے ساتھ یہ پیش کش دوہرائی، اس کے جواب میں امام صاحب نے امام شافعی سے، جو ان کے استاد اور شیخ تھے، اور جن کا وہ بے حد اجلال و احترام کرتے تھے کہا۔

"اے ابو عبداللہ!

اگر اس پیش کش کی بات میں نے آپ سے پھر دوبارہ سنی، تو پھر آپ مجھے بھی اپنے حضور میں حاضر ہوتے نہیں دیکھیں گے[1]!"

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص ۲۷۱ د ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس وقت امام شافعی امین کے ہاں فروکش تھے۔

امام احمد نے اپنے استاد کی یہ معززّ اور مایۂ افتخار پیش کش مسترد کردی، اس لیے کہ وہ اس عزم پر سختی کے ساتھ قائم تھے کہ اپنے آپ کو صرف علم کے لیے وقف رکھیں، دوسری چیزوں میں اپنا دامن نہ الجھائیں، نیز یہ کہ اپنے پاس کسی ایسے مال کو نہ پھٹکنے دیں، جس میں حرمت کا ذرا سا بھی شائبہ ہو، اس لیے کہ ان کا یہ خیال تھا کہ علم کے راستہ میں مشقتیں اور اذیتیں آتی ہیں، انہیں خندہ جبینی کے ساتھ برداشت کرنا چاہیئے۔ اور پھر یہ بات بھی تھی کہ امام ابو حنیفہ کی طرح وہ اپنے لیے اسے جائز نہیں سمجھتے تھے کہ قضا کا منصب قبول کریں۔

قناعت اور استغنا: جب صورتِ حال یہ تھی کہ امام احمد کوئی ایسا مال نہیں قبول کرتے تھے، جو شک و شبہ سے خالی نہ ہو، تو ظاہر ہے ان کی عفت کردار خلفا کا مال قبول کرنے پر کسی طرح آمادہ نہیں ہو سکتی تھی، اگرچہ وہ مالی دشواری میں مبتلا تھے اور عسرت و فلاکت کی زندگی بسر کر رہے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس زمانہ میں ائمۂ وقت تین قسموں میں منقسم تھے۔

(۱) —— پہلی قسم وہ تھی جو خلافت، اور سلطانِ وقت کے مال سے اجتناب کرتی تھی، ان کے ہدایا اور تحائف قبول کرنے سے انکار کر دیتی تھی، اور اپنے انکار پر شدت کے ساتھ قائم رہتی تھی، اس گروہ میں امام ابو حنیفہ اور امام ثوری خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، امام ابو حنیفہ اس حقیقت کے رمز آشنا تھے کہ ان لوگوں کا مال نہ قبول کرنا اپنے نفس کو ہلاکت سے بچا لینا ہے، اس لیے کہ منصور انہیں منصبِ بلند کی پیش کش کر کے ان کی وفاداری کا امتحان کرنا چاہتا تھا، لیکن انہوں نے صاف انکار کر دیا، منصور کے بعض حاشیہ نشین یہ چاہتے تھے کہ امام ابو حنیفہ منصور کے عطایا قبول کر لیں، اور اس کو اپنے صرف میں نہ لائیں، بلکہ صدقہ کر دیں، تاکہ منصور خفا نہ ہو، لیکن انہوں نے یہ بھی گوارا نہ کیا کہ چند لمحات کے لیے بھی اس طرح کا مال ان کی ملکیت میں آ سکے، خواہ اس انکار کے نتائج اور عواقب کچھ ہی کیوں نہ ہوں!

(۲) —— دوسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل تھا جو خلفاء کے عطایا قبول کر لیتے تھے، اور اس طرح جو رقم حاصل ہوتی تھی اسے محتاجوں اور طبقۂ اہلِ علم کے حاجت مندوں پر بھی صرف کر دیتے تھے اور خود بھی استعمال میں لے آتے تھے تاکہ وہ ایسی باعزت زندگی بسر کر سکیں جو اہلِ علم اور اہلِ دین کے

شایانِ شان ہو، اور بغیر اسراف و تبذیر کے وہ امن و عافیت کی زندگی بسر کر سکیں۔

اس گروہ کے سربراہوں میں امام حسن بصری اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اسماء خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، امام مالکؒ خلفاء سے عطایا لینے میں کوئی برائی نہیں سمجھتے تھے، اس لیے کہ وہ مسلمانوں کا مال تھا، اور اس مال کا مستحق ان اہلِ علم سے بڑھ کر اور کون ہو سکتا تھا جنہوں نے اپنی زندگی لوگوں کو امورِ دین کی تعلیم دینے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے وقف کر رکھی تھی، ان کی مثال اس فوج کی سی تھی، جو اپنی زندگی سرحد کی حفاظت و صیانت کے لیے وقف رکھتی ہے کہ سرحد کے کسی روزن سے دشمن داخل ہو کر امت کو نقصان نہ پہنچا سکے، پس جب وہ فوج اس کی مستحق ہے کہ اس پر ملت کا روپیہ صرف ہو، تو وہ علماء جو گمراہی کو روکتے اور اس کے ہر رخنہ کو بند کرتے ہیں، تاکہ گمراہ کن عقائد دین کو مجروح نہ کر سکیں، جو امت کے قلوب تک پہنچ کر اس کی گمراہی کے موجب بنیں، کیوں مالی اعانت اور دستگیری کے سزاوار نہیں ہیں؟

کوئی شبہ نہیں، امام مالک کے یہ خیالات ایک اہم نقطۂ نظر کے حامل اور اپنی ایک بنیاد رکھتے ہیں۔ امام مالک کی خصوصیت یہ تھی کہ جو بھی نظامِ حکومت ہو اور حاکم جیسا کچھ بھی ہو وہ اس کا احترام کرتے تھے، اس کے اطوار و حالات میں موعظۂ حسنہ اور پند و نصیحت کے ذریعہ اصلاح و تغیر کی کوشش کرتے تھے، اور یہ پالیسی اتصال کی متقاضی تھی، نہ مقاطعہ کی، اور اتصال کا تقاضا یہ ہے کہ عطایا قبول کیے جائیں، انہیں رد نہ کیا جائے!

(۳)—— تیسرا گروہ مذکورہ دونوں گروہوں کے بین بین تھا۔ یہ لوگ خلفاء کی مرضی کے مطابق ذمہ دارانہ مناصب بھی قبول کرتے تھے، اور ان کے عطایا بھی قبول کرتے تھے، اور حاصل کردہ رقم میں سے کارِ خیر پر بھی خرچ کرتے تھے۔ اس گروہ میں امام شافعی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، انہوں نے رشید کے دورِ حکومت میں منصب قبول کیا، اور اس کے عطایا بھی قبول کیے، اور ان میں سے صدقات و خیرات پر بھی رقم خرچ کی، مالِ غنیمت میں سے بھی وہ اپنا حصہ لیتے تھے، کیونکہ بنو عبد المطلب کا اس میں سے ایک حصہ مقرر تھا۔ ان لوگوں نے بنو ہاشم کا ہر دور میں ساتھ دیا تھا، خواہ وہ امن و جنگ کا زمانہ ہو، یا جاہلیت اور اسلام کا!

امام احمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا فرق اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام احمدؒ نے امام ابو حنیفہ

کا مسلک اس باب میں اختیار کیا، لیکن امام احمد اور امام ابوحنیفہ کے حالات میں فرق تھا، امام احمد کا حال یہ تھا کہ انہوں نے فاقہ مست ہو کر بھی خلفا کے عطایا اور ہدایا پوری شانِ استغنار سے واپس کر دیئے۔ وہ محنت مزدوری کرتے، اجرت پر کتابت کر کے اپنی زندگی بسر کرتے رہے اس اعتبار سے خلفاء کے امدادی عطیوں سے انکار کر کے انہوں نے ثابت کر دیا کہ وہ بہت ہی صابر اور قانع مزاج تھے۔ اس کے برعکس امام ابوحنیفہؒ ایک دولت مند آدمی تھے، ایک اچھے اور بڑے کاروبار تجارت کے مالک تھے، جس سے خاصا نفع کما لیتے اور اپنے اس سرمایہ سے ان فقہا اور محدثین کی ضرورتیں پوری کیا کرتے تھے، جنہیں ان سے تقرب حاصل تھا، غرض امام ابوحنیفہؒ کی مالی حالت امام احمد کے مقابلہ میں کہیں زیادہ بہتر تھی۔

امام احمد اپنے اس مسلک میں اتنے سخت تھے کہ خلفاء کے اُن عطایا کو بھی قبول نہیں کرتے تھے جو ان کی ذات سے مخصوص نہیں ہوتے تھے، بلکہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے عام ہوتے تھے روایت ہے کہ مامون الرشید نے ایک مرتبہ ایک رقم خطیر شیوخِ حدیث میں سے ایک بزرگ کے پاس بھیجی، تاکہ وہ اسے اہلِ حدیث کے مابین تقسیم کر دیں، اس لیے کہ ان میں وہ لوگ بھی تھے جن کی مالی حالت کمزور تھی، اور وہ ان کی مدد کرنا چاہتا تھا، چنانچہ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہ تھا جس نے حسب ضرورت روپیہ نہ لیا ہو سوا احمد بن حنبل کے کہ انہوں نے اس طرف نظر بھی نہیں اُٹھائی[1]

یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب مامون فقہاء اور محدثین کے پیچھے نہیں پڑا تھا، اور انہیں مصیبت میں اس نے مبتلا نہیں کیا تھا، نہ انہیں یہ کہنے پر مجبور کیا تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔ اس بارے میں اس کی مت تو اس وقت پلٹی جب وہ بغداد سے طرسوس چلا گیا، اور یہی اس کی زندگی اور خلافت کا آخری سال تھا۔

بلاشبہ معتصم اور واثق کے عہد میں امام احمد کو مالی پیش کش نہیں کی گئی، بلکہ ان پر مصیبتوں کے پہاڑ توڑے گئے، اور لرزہ خیز اذیتوں کا ہدف بنایا گیا۔ ان دونوں کے دور میں ان کا ابتلاء "عطا سے نہ تھا، بلا" سے تھا نعمت ان سے دور رکھی گئی اور مصیبت ان کے سامنے پیش کی گئی، اور یہ بات اچھی طرح ظاہر ہو چکی ہے کہ اس ابتلاء و آزمائش کے دور سے وہ طیب نفس اور قلب مطمئن کے ساتھ

---

[1] حلیۃ الاولیاء۔ ج ۹ ص ۱۸۱

راضی بہ رضائے الٰہی ہو کر گزر گئے۔ انہوں نے اگر مدد چاہی تو اس کی رحمت کے طلبگار ہوئے تو اسی کی سے!

خلیفہ متوکل اور امام احمدؒ

پھر وقت آیا کہ امتحان و ابتلا کا دور ختم ہو گیا اور قرار و اطمینان کا دور شروع ہو گیا۔ یہ متوکل کا زمانہ تھا۔ متوکل نے امام صاحب کو جس آزمائش میں ڈالا وہ پہلی سے بھی زیادہ سخت تھی۔ پہلے جسم کا امتحان درپیش تھا، اب نفس کے لیے آزمائش کی گھڑی آ پہنچی تھی۔ متوکل نے مال و دولت کے ڈھیر امام احمد کے قدموں پر لا ڈالے، اس پیش کش کو اس نے اصرار کے ساتھ پیش کیا۔ اس کے حاشیہ نشینوں نے زور دیا کہ وہ اسے قبول کر لیں، لیکن امام صاحب نے اسی شدت اور اصرار کے ساتھ ہر قسم کی مالی پیش کش قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا، انہوں نے یہ بات بھی نہیں مانی کہ یہ روپیہ لے لیں، اور بطور خود صدقہ کر دیں۔ امام صاحب اس کے بھی روادار نہیں تھے کہ اس طرح کے مال کو ایک لمحہ کے لیے بھی اپنی ملکیت میں لائیں، ان کا خیال تھا کہ یہ مال اہل نزاہت کے لیے جائز اور مباح نہیں ہے، اس کے دوسرے لوگ زیادہ مستحق ہیں۔ وہ لوگ جو سرحدوں کی حفاظت کرتے ہیں اس مال کا مصرف ہے فوج کی تیاری، سامان جنگ کی فراہمی، محتاجوں کی دستگیری، فقیروں اور فلاکت زدہ لوگوں کی امداد و اعانت اور امام احمد اس گروہ میں اپنے آپ کو شمار نہیں کرتے تھے، کرایہ کی صورت میں جو قلیل سی آمدنی انہیں ہوتی تھی اسے وہ اپنے اوپر خدا کا احسان سمجھتے تھے اور اسی میں گزر بسر کرتے تھے۔

امام صاحب نے متوکل کا پیش کیا ہوا مال رد کر دیا، اور اسے کسی صورت میں بھی قبول کرنا گوارا نہ کیا۔ اور اگر کبھی بالکل مجبور ہو کر اس طرح کی پیش کش انہوں نے قبول بھی کی تو ایک لمحہ کے لیے بھی اسے اپنے پاس رکھنا گوارا نہ کیا، فوراً محتاجوں اور ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیا۔ اس طرح کے واقعات متوکل کے ابتدائی دور خلافت میں پیش آئے۔ بات یہ ہوئی کہ دراندازوں نے امام احمد اور متوکل کے مابین غلط فہمیاں اور بدگمانیاں پیدا کرنے کی کوئی کوشش کی۔ اور چھوٹی چھوٹی باتیں اور افواہیں اڑانا شروع کر دیں۔ مشہور یہ کیا کہ انہوں نے اپنے گھر میں ایک علوی کو پناہ دے رکھی ہے، جو خلافت کا دشمن اور مخالف ہے۔ اس فضا میں وہ غلط فہمی کے بادل چھانٹنے، اور بدگمانی کی بنیاد ڈھانے کے لیے مجبور ہو گئے کہ بادل نخواستہ خلیفۂ وقت کی مالی پیش کش قبول کر کے یہ باور کرا دیں کہ وہ خلافت کے دشمن ہیں نہ خلیفہ کے مخالف، لیکن اس طرح کا مال جیسے ہی آتا تھا، فوراً ایسے محتاجوں اور ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیتے تھے جو اپنی مالی زبوں حالی کو عام طور پر ظاہر نہیں ہونے دینا چاہتے تھے۔

چنانچہ ایک مرتبہ متوکل کے وزیر نے انہیں کہا:

"امیر المومنین نے آپ کی خدمت میں تحفہ کی رقم بھیجی ہے، وہ آپ کو اپنے دربار میں شرف باریابی بخشنا چاہتے ہیں۔ خدا کے لیے ایسا نہ کیجئے گا کہ آپ نہ آئیں، اور مال واپس کر دیں، اگر ایسا کیا، تو وہ لوگ جو آپ سے بغض رکھتے ہیں سچے ثابت ہوں گے۔"

یہ خط پا کر امام صاحب مجبور ہو گئے کہ یہ رقم قبول کر کے لگائی بجھائی کا پردہ چاک کر دیں، لیکن اس رقم کو انھوں نے ہاتھ بھی نہیں لگایا، اپنے صاحبزادے صالح کو حکم دیا کہ اسے لے لیں، اور صبح ہوتے ہی مہاجرین اور انصار، اور دوسرے اہلِ حاجت کے مابین تقسیم کر دیں، گویا ان کی رائے یہ تھی کہ یہ لوگ مسلمانوں کے مال کے خود ان کے مقابلہ میں وہ زیادہ مستحق ہیں۔

اور جب متوکل کو، امام احمد کے زہد و اتقا، ایمان، اور امن پسندی کا یقین آ گیا تو وہ پورے طور پر ان کی طرف سے مطمئن ہو گیا، اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ جب کوئی چغل خور اور دراندازِ متوکل سے امام احمد کی شکایت کرتا اور کہتا:

"احمد نہ آپ کے کھانے میں سے کچھ کھانا پسند کرتے ہیں، نہ آپ کے فرش پر بیٹھنا گوارا کرتے ہیں، بلکہ یہ نبیذ جو آپ پیتے ہیں، اسے بھی حرام کہتے ہیں"!

تو وہ جواب دیتا:

"اگر معتصم پھر سے زندہ ہو جائے، اور وہ امام احمد کی شکایت مجھ سے کرے تو اسے بھی میں نہیں ماننے کا"![1]

اور یہ کہہ کر چغل خوروں، اور دراندازوں کی زبان پر قفل لگا دیتا۔

جب متوکل کی نظر میں، امام احمد نے یہ منزلت حاصل کر لی۔ تو اس نے انہیں اس امر کی پوری پوری اجازت دے دی کہ اس کے عطایا کو خواہ قبول کریں، خواہ رد کر دیں، وہ برا نہیں ماننے گا، چنانچہ اس کے بعد وہ ایسی رقمیں لینے سے بھی انکار کرنے لگے جو انہیں اس لیے بھیجی جاتی تھیں کہ انہیں اہلِ حاجت اور ضرورتمندوں میں تقسیم کر دیں، چنانچہ ایک مرتبہ متوکل نے ایک ہزار دینار ان کی خدمت میں بھیجے تا کہ اس رقم کو وہ حاجتمندوں اور اہلِ ضرورت میں تقسیم کر دیں تو انھوں نے فرمایا:

---

[1] المناقب لابن الجوزی [2] ایضاً صـ ۳۶۹

"میں اپنے گھر میں لوگوں سے منقطع ہو کر بیٹھ گیا ہوں، اور امیر المومنین نے مجھے اجازت دے رکھی ہے کہ جو بات مجھے اچھی نہ لگے۔ وہ نہ کروں، اور اس رقم کو قبول کرنا میں ناپسند کرتا ہوں"!

اولاد اور رشتہ داروں کا مقاطعہ صورتِ حال یہ تھی کہ امام احمد خلیفہ کا مال لینے سے تو ظاہر ہے انکار کرتے ہی تھے اور اس سے بھی انہیں راحت مل چکی تھی کہ بادلِ نخواستہ اسے قبول کریں، لیکن یہ عالم جلیل و پارسا ایسے مال میں بھی ہاتھ لگانا گوارا نہیں کرتا تھا جس میں حکومت کے عطایا کی آمیزش ہو، امام احمد کی اولاد، اور قرابت مند خلیفہ کے عطایا قبول کر لیتے تھے۔ امام صاحب نے اس فعل سے انہیں باز رکھنے کی کوشش کی، لیکن انہوں نے یہ بات نہیں مانی، امام صاحب ان سے فرمایا کرتے تھے:۔

"تم یہ مال کیوں لیتے ہو، جب کہ سرحدیں معطل اور غیر آباد ہیں، اور فئے مستحق لوگوں میں تقسیم نہیں ہو پاتی[1]!"

پھر جب امام صاحب کے فرزند اور قرابت مند خلیفہ کے عطایا قبول کرنے سے باز نہیں آتے، تو آپ نے ان کا مقاطعہ کر دیا، نہ ان کا کھاتے تھے نہ پیتے تھے، حتیٰ کہ وہ روٹی بھی نہیں کھاتے تھے، جو ان کے تنور میں ان کی آگ سے پک کر آتی تھی۔ ایک مرتبہ انہیں معلوم ہوا کہ دستر خوان پر جو روٹی سامنے رکھی ہے یہ ان کے ایک صاحبزادے کے گھر کے تنور میں پک کر آئی ہے، انہوں نے اسے کھانے سے انکار کر دیا، اس لیے کہ یہ فرزند سلطان کے انعامات اور عطایا قبول کر لیا کرتے تھے، پہنچانے والوں نے یہ بات خلیفہ تک پہنچا دی لیکن یہ معلوم کر کے نہ وہ برہم ہوا، نہ آمادۂ انتقام ہوا، اس لیے کہ وہ ان کے ایمان اور اخلاص کا قائل ہو چکا تھا، یہ سُن کر اس نے کہا تو یہ کہ "امام احمد نے ہمیں منع کیا ہے کہ ان کے فرزند کو بھی مال و انعام سے سرفراز نہ کیا کریں!" اور اس کے بعد سے اس نے حکم نافذ کر دیا کہ امام احمد کے بیٹوں اور قرابت مندوں کو آئندہ سے خفیہ طور پر رقم دی جایا کرے، احمد کو اس کا پتہ نہ چلا کرے"۔

لیکن ان باتوں سے کیا ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ امام احمد خلفا کے عطایا اور ہدایا کو حرام مطلق سمجھتے تھے؟ نہیں یہ بات نہیں تھی، وہ ان کے مال و دولت کو مشکوک سمجھتے تھے، حرام نہیں

---

[1] المناقب لابن الجوزی صفحہ ۳۸۴۔

سمجھتے تھے، لیکن امام احمد صاحب کے لیے یہ بھی بہت تھا کہ کوئی چیز مشکوک ہو، اس لیے کہ ان کی تنزیہہ نفس اسے گوارا نہیں کر سکتی تھی کہ وہ مشکوک مال استعمال کریں۔ اس کا تقاضا بھی تھا کہ صرف وہ مال ان کے تصرف میں آئے، جس کے بارے میں انہیں یقین واثق ہو کہ اس میں حرمت کا کوئی شائبہ نہیں ہے،

چنانچہ ایک مرتبہ امام صاحب کچھ بیمار ہوئے، ان کے صاحبزادے عبادت کے لیے حاضر ہوئے اور عرض کیا۔

"میرے پاس کچھ روپیہ ہے جو متوکل نے مجھے دیا تھا، کیا میں اس سے حج کر لوں"؟

آپ نے فرمایا،

"ہاں، کر لو!"

صاحبزادے نے فرمایا،

"اگر اس طرح کی رقم آپ کے پاس ہوتی تو آپ اسے اس مصرف میں کیوں نہ لاتے"؟

یہ سن کر آپ نے فرمایا:

"بیٹے، میں خلیفہ کے عطایا کو حرام نہیں سمجھتا لیکن اسے قبول کرنا نزہت نفس کے خلاف سمجھتا ہوں[۱]!"

اس سے ثابت ہوا کہ امام احمد خلفاء کے عطایا کو حرام اور ناجائز نہیں خیال کرتے تھے، البتہ انہیں مشتبہ ضرور سمجھتے تھے، اور جب کسی چیز کے بارے میں یہ گمان ہو جائے کہ یہ مشتبہ ہے تو پھر اس کا استعمال وہ تنزیہہ نفس کے خلاف سمجھتے تھے، اس لیے کہ زُہّاد کا مسلک یہی ہے کہ وہ شک و اشتباہ کی صورت میں مال و دولت سے اپنے نفس کو الگ رکھتے ہیں، جو چیز شک میں ڈالے اس سے الگ رہتے ہیں، جو غیر مشکوک ہو اسے قبول کر لیتے ہیں، حضرت امام کے فکر و قلب اور ایمان کا تقاضا بھی یہی تھا!

---

[۱] المناقب ص۲۸۵

امام احمدؒ کا علم

حضرت امام کی زندگی ہی میں آپ کے علم کی شہرت چار دانگ عالم میں پہنچ گئی، بلکہ حدیث و اثر میں ان کی شہرت اسی وقت سے شروع ہو گئی، جب ابھی وہ نوجوان تھے، اور شیوخِ وقت سے کسب فیض کر رہے تھے۔ احمد بن سعید الرازی ان کے بارے میں کہتے ہیں:۔

"میں نے کسی نوجوان کو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پختہ مغز حافظ اور فقہ کا نکتہ رس عالم احمد بن حنبل سے زیادہ نہیں دیکھا"!

حضرت امام کے استاد، امام شافعی اپنے اس قابل شاگرد سے فرمایا کرتے تھے،

"احادیث صحیحہ کے تم ہم سے زیادہ عالم ہو، جب تم تک کوئی صحیح حدیث پہنچے تو مجھے اس سے ضرور باخبر کرو، تاکہ میں اس کے مطابق مسلک اختیار کروں خواہ حدیث کسی شامی کی ہو یا مصری کی"!

امام مزنیؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے ایک مرتبہ فرمایا:

"دنیا کے عجائبات میں تین چیزیں ہیں،

۱۔ ایک شخص عرب ہے، لیکن عربی کا ایک کلمہ بھی صحیح نہیں بول سکتا، وہ ہے ابو ثورؒ،

۲۔ دوسرا شخص عجمی ہے، لیکن عربی کا ایک جملہ بھی غلط نہیں بول سکتا، وہ ہے حسن زعفرانیؒ

۳۔ ایک نوعمر ہے، لیکن جب کوئی بات کہتا ہے تو وقت کے اکابر اس کی تصدیق کرتے ہیں، وہ ہے احمد بن حنبلؒ"!

امام شافعی کے ایک شاگرد حرملہ بن یحییٰ فرماتے ہیں :

"میں بغداد سے رخصت ہوا وہاں میں نے اپنے پیچھے کسی شخص کو بھی احمد بن حنبل سے زیادہ خدا ترس، پارسا، اور فقیہ نہیں چھوڑا"

امام شافعی اپنے اس لائق شاگرد کو علم روایت اور فقہ کا ماہر تو سمجھتے ہی تھے لیکن ان کی فراست پر بھی بہت بھروسہ کرتے تھے، چنانچہ ان کے ایک شاگرد محمد بن صباح ان سے روایت کرتے ہیں :-

"میں نے احمد بن حنبل، اور سلیمان بن داؤد الہاشمی سے زیادہ دانا اور صاحب فراست کوئی اور شخص نہیں دیکھا"!

یہ وقت کے ایک بہت بڑے عالم، مجتہد، اور امام —— شافعی —— کے اقوال ہیں، امام احمدؒ کے بارے میں جو ابھی بالکل نوجوان ہی تھے، اور کوئی شبہ نہیں کہ پھر ماہ و سال کے گزرنے کے بعد بھی، وہ حدیث و فقہ کی تحصیل و طلب سے ایک دن کے لیے بھی غافل نہیں ہوئے، ان کا علم ماہ و سال کی گردش کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہا، فراست اور دانائی میں اضافہ ہوتا رہا، ان کا نام مشہور ہوتا، اور ان کا چرچا پھیلتا رہا، اور دورِ ابتلا کے بعد تو ان کی شہرت کا آفتاب نصف النہار پر پہنچ گیا، کیونکہ انہوں نے نہایت شان کے ساتھ تکلیفوں اور مصیبتوں کو جھیلا، اور پوری استقامت اور صبرِ جمیل کے ساتھ انہیں برداشت کیا۔ اس سلسلہ میں ہم ان کے معاصرین میں سے کچھ کے افکار و آرا، قدرے قلیل، بطور "شہادت" کے پیش کرتے ہیں:-

حافظ علی بن المدینی، امام صاحب کے ایک معاصر فرماتے ہیں :

"ہم میں ابو عبد اللہ احمد بن حنبل سے زیادہ حافظِ حدیث کوئی نہیں ہے۔ میں انہیں پچاس سال سے جانتا ہوں، اس مدت میں ان کی خوبی اور بھلائی بڑھتی ہی رہی ہے"!

آپ کے ایک دوسرے ہم عصر اور ہم جلیس امام قاسم بن سلام کہتے ہیں :-

"علم چار آدمیوں پر ختم ہو گیا ہے، احمد بن حنبل، علی بن المدینی، یحییٰ بن معین، اور ابو بکر بن شیبہ، اور احمد ان سب سے زیادہ فقہ کے ماہر تھے، میں نے احمد سے زیادہ سنتِ رسول کا عالم کوئی اور نہیں دیکھا"

یحییٰ بن معین کا آپ کے بارے میں ارشاد ہے:-

"خدا کی قسم، احمد کی سی طاقت ہم میں کہاں! اور اس طریق پر ہم نہیں چل سکتے!"

عبد الرحمٰن بن مہدی کا قول ہے:

"سفیان ثوری کی مرویہ حدیثوں کا سب سے بڑا عالم احمد بن حنبل ہے، جب بھی میں احمد کو دیکھتا ہوں بے ساختہ سفیان ثوری یاد آ جاتے ہیں"!

اور یہ سفیان ثوری، اپنے وقت کے بہت بڑے فقیہ و محدث، زاہد اور نفس عفیف کے مالک تھے، آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ امام صاحب کی شخصیت اور سیرت پر ان کا کتنا گہرا اثر تھا،

عوامل مؤثرہ اقتباسات بالا سے جو امام صاحب کی ثنا و صفت میں دوسرے اجل علماء سے منقول ہیں اندازہ ہو گیا ہو گا کہ آپ نے کس طرح اپنے عقیدے پر اپنے نفس کو قربان کر دیا، کس طرح انھوں نے اپنے نفس کی تربیت اور تکمیل کی۔ کس طرح احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے فتووں کو یاد کیا، کس طرح ان کی روایت کی اور انہیں مدون کیا، انہیں سمجھا اور سمجھایا، ان سے مسائل کا استنباط کیا، اپنی فقہ کی بنیاد ان پر رکھی، غرض کہ احادیث نبویہ اور آثار صحابہ ہی آپ کا منتہائے مقصود تھے۔

وہ عوامل جنھوں نے امام احمد کی شخصیت اور کردار کی تشکیل و تعمیر میں حصہ لیا، چار ہیں،

(۱) ——— خصائل حمیدہ، خواہ وہ کسبی ہوں یا خلقی،

(۲) ——— شیوخ حدیث کی توجہات اور ان کا حلقۂ درس،

(۳) ——— حیات شخصی، اور دراسات خاصہ،

(۴) وہ زمانہ جس میں انھوں نے زندگی بسر کی، وہ ماحول جس میں ان کے

لہ ابن جوزی کی "المناقب" اور حلیۃ الاولیاء اور تاریخ الاسلام ذہبی، اور طبقات ابن السبکی اور دوسری کتابوں میں بہت سے علمائے کرام کے اقوال امام احمد کی تحسین و توصیف میں منقول ہیں۔ ہم نے صرف چند مختصر طور پر چن لیے ہیں، جسے تفصیل مطلوب ہو وہ ان کتابوں سے رجوع کرے۔

شب و روز گذرے،

اب ان میں سے ہر ایک عامل کا ہم الگ الگ بیان کرتے ہیں تاکہ قارئین کتاب پر وہ مؤثرات ظاہر اور روشن ہو جائیں، جو اس نفس کریم پر کار فرما رہے اور واضح ہو جائے کہ یہ ثمرات نورس، نتیجہ تھے علم حدیث و اثر کا، ان کی فقہ بھی اسی اثر کی تابع تھی، اور وہ افکار جن میں علماء علم کلام زیادہ سے زیادہ غور و خوض کرتے ہیں، امام احمد کی زبان پر آ کر ایسا بیان خالص بن جاتے تھے، جس کی سادگی میں حق کی جلوہ نمائی نظر آتی تھی، اور سچ پوچھیے تو یہی ان کی تفکیر اور دراسات کا خلاصہ تھا۔ اب ہم ان عوامل کا جدا گانہ طور پر ذکر کرتے ہیں!

حضرت امام ان صفات سے متصف تھے، جوان کی شہرت اور ہر دل عزیزی کا سبب بنیں اوران کی بنیاد تھی اس گراں مایہ علم پر جسے اپنے بعد وہ ایک نہ مٹنے والی یادگار کی صورت میں چھوڑ گئے، جس کے باعث ان کا چرچا دیار وامصار میں پھیل گیا، ان صفات عالیہ میں کچھ تو ایسی تھیں جو موہبۂ الٰہی کی صورت میں انہیں عطا ہوئی تھیں، اور جو صرف انہی لوگوں کو ملتی ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق میں سے ان کے لیے پسند کرے، اور بعض صفتیں ایسی تھیں جنہیں انہوں نے مشق وتربیت سے اپنے اندر پیدا کیا تھا،

قوت حفظ وضبط ان صفات میں پہلی، اور اہم ترین صفت ان کا قوی حافظہ تھا، قوی الحافظہ ہونا محدثین کی عام خصوصیت ہے، لیکن وہ لوگ جو مرتبۂ امامت پر فائز ہونے والے ہوتے ہیں ان کا حافظہ خاص طور پر بہت زیادہ قوی ہوتا ہے اس صفت سے امام مالک اور امام شافعی بھی پورے طور پر متصف تھے، اور اسی کا نتیجہ تھا کہ فقہ واثر اور استنباط ونظر کے سلسلہ میں وہ ایسی گراں بہا دولت چھوڑ گئے ہیں جو ہمیشہ موجود رہے گی۔

اور غور کیجیے تو یہ حافظہ ہی ہر علم ونظر کی اساس وبنیاد ہے، اور اللہ تعالیٰ نے امام احمد کو یہ صفت بڑی فراوانی کے ساتھ عطا فرمائی تھی، اس سلسلہ میں جو کثیر روایتیں ہم تک پہنچی ہیں وہ ایک دوسرے کی تائید وتوثیق کرتی ہیں، اس سلسلہ میں ایک روایت خود امام احمد سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں:۔

"میں وکیع سے ثوری کی حدیثیں یاد کیا کرتا تھا، جب وہ عشا کی نماز پڑھ کر مسجد سے

گھر کی طرف جانے لگتے تھے تو میں ان سے تو دس سن کر یاد کر لیتا تھا، جب وہ گھر میں داخل ہو جاتے تھے تو مجھے طالبانِ حدیث فرمائش کرتے تھے کہ انہیں املا کرا دوں، چنانچہ میں املا کرا دیتا تھا، اور وہ انہیں لکھ لیتے تھے۔"

امام صاحب کی قوتِ حفظ و ضبط کو ان کے ہم عصروں نے تسلیم کیا ہے، بلکہ انہیں سب سے زیادہ قوی الحافظہ مانا ہے، چنانچہ امام احمدؒ کے ایک ہم عصر ابوزرعہ سے ایک مرتبہ پوچھا گیا :-

"مشائخ اور محدثین میں سب سے زیادہ قوی الحافظہ آپ نے کسے پایا؟"

فرمایا: "احمد بن حنبل کو!"

کمالِ علم

صرف یہی نہیں تھا کہ امام احمدؒ کا حافظہ ہی اچھا ہو، بلکہ وہ جو کچھ پڑھتے تھے اسے سمجھتے بھی تھے۔ وہ احادیث کے حافظ تھے۔ صحابہ و تابعین کے فتاویٰ انہیں ازبر تھے اور یہ تابعین وہ لوگ تھے جو اپنے زہد و ورع اور فقہ و افتا میں مشہور امام تھے امام صاحب ان سب چیزوں کے ایسے اچھے عالم تھے کہ انہی بنیادوں پر ان کے استنباطِ مسائل کی عمارت قائم تھی۔ اپنے اس فہم کے اعتبار سے وہ اپنے عہد کے محدثین میں مرتبۂ امتیاز پر فائز تھے، وہ حضرات عام طور پر فقہ و درایت سے قطع نظر کر کے صرف روایت پر اکتفا کرتے تھے، گویا انہوں نے استنباطِ مسائل کا کام فقہا پر چھوڑ دیا تھا، جو فنِ استنباط میں خصوصی مہارت رکھتے تھے، اور شاید ایسے لوگ امام ابوحنیفہؒ کی اس تشبیہ کا مصداق تھے کہ "یہ دواساز" ہیں اور فقہا "طبیب" لیکن امام احمدؒ ان دونوں چیزوں پر عبور رکھتے تھے۔ وہ روایت کے اگر اونچے درجے کے حافظ تھے تو فقہ آثار کی طرف بھی اُن کی خاص توجہ تھی۔

امام اسحٰق بن راہویہ امام صاحب کے بارے میں فرماتے ہیں :-

"میں عراق میں احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، اور دوسرے علمائے حدیث کی مجالس میں بیٹھا کرتا تھا، ہم لوگ حدیث کو ایک طریقہ یا دو دو تین تین طریقوں سے زیر بحث لایا کرتے تھے، پھر جب کسی حدیث کے بارے میں میں سوال کرتا تھا کہ اس کی تفسیر کیا ہے؛ اس میں فقہ کا کونسا مسئلہ نکلتا ہے؟ تو سوا احمد بن حنبل کے سب خاموش ہو جاتے تھے۔"

حدیث وسنت ، اور فتاویٰ تابعین اور استنباطِ احکام کے سلسلہ میں احمد کا علم بہت کامل تھا۔ اس لیے کہ وہ فنِ حدیث کے امام تھے ، اور فقہ کا جہاں تک تعلق تھا ، ان کے شاگرد ابراہیم حربی کہتے ہیں :

"میں نے تین آدمی ایسے دیکھے کہ ان کا مثل میری نظر سے نہیں گزرا۔ میں نے ابو عبید قاسم ابن سلام کو دیکھا ، وہ علم کا پہاڑ تھے جس میں روح پھونک دی گئی تھی ، میں نے بشر بن حارث کو دیکھا ، میں انہیں ایسے شخص سے تشبیہ دے سکتا ہوں جو ازفرق تا بہ قدم عقل ہی عقل تھے۔ میں نے احمد بن حنبل کو دیکھا تو میں نے ایسا محسوس کیا کہ گویا خدا نے ان میں اگلوں اور پچھلوں کا علم جمع کر دیا ہے[1]"

اور یہ جو اگلوں پچھلوں کا علم ان میں جمع ہو گیا تھا ، اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ حدیث اور آثارِ سلف کے حافظ تھے اور اس دور کی فقہ پر مہارت رکھتے تھے۔

دوسرا وصف ، صبر وضبط امام احمد کا دوسرا وصف جو ان اوصاف میں بہت زیادہ نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور جو ان کی شہرت وناموری کا بہت بڑا سبب ہے وہ ہے ان کا وصفِ صبر وضبط ، قوتِ برداشت دراصل یہ وصف ان کے تمام فضائل کریمہ ، اور صفاتِ عالیہ کا اساس وبنیاد ہے ، اور یہ مبنی تھا قوت ارادی ، صدق عزیمت اور عالی ہمتی پر ، جس کے باعث انہوں نے اپنے جسم ناتواں کو آماجگاہ مصائب بنانے سے کبھی گریز نہیں کیا۔ درحقیقت یہ وصف امام صاحب کا مزاج اور عادت بن گیا تھا ، اس نے ان کی طبیعت میں فقر وجود عفت وعزتِ نفس ، اذیتوں کے برداشت کرنے کی سکت اور عفو ودرگزر کا مادہ پیدا کر دیا تھا ، یہی چیز تھی جس نے ان میں یہ امنگ پیدا کی کہ بغیر ضعف اور تھکن محسوس کیے ہوئے طلبِ علم کی راہ میں انہوں نے صحرا اور وادی ، میدان اور نشیب وفراز کی نہ جانے کتنی منزلیں طے کرلیں۔ اگر حالات سازگار ہوئے تو سواری پر ، زادِ راہ کی کمی ہوئی تو پاپیادہ۔ انہوں نے اسی طرح بصرہ اور کوفہ کا سفر کیا۔ یمن اور حجاز پہنچے۔ طلبِ حدیث کے

---

[1] ان اقوال کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو : المناقب لابن الجوزی ، حلیۃ الاولیاء اور تاریخ ذہبی وطبقات ابن السبکی۔

سلسلہ میں بعض مقامات کے سفر کئی کئی بار کیے، راستے میں ان پر ایسی کڑیاں بھی پڑیں کہ حمال کی حیثیت سے کام کیا، تاکہ سدِّ رمق کا بندوبست کر سکیں۔ کبھی اجرت پر لکھنے پڑھنے کا کام کیا، بلکہ موقعہ ملا تو کہیں کاریگری کے جوہر بھی دکھائے۔ اس لیے کہ جو لقمہ منہ میں جائے وہ محنت سے کمایا ہوا ہو، اور یہ سب کچھ انہوں نے نبیوں کی اقتدا اور منہاج صالحین کی اتباع کے جوش اور جذبہ سے متاثر ہو کر کیا۔ اس یقین کے ساتھ کہ اونچا دینے والا، ہاتھ، نیچے (لینے والے) ہاتھ سے بہتر ہوتا ہے۔ الید العلیا خیر من الید السفلیٰ۔

پھر جب وہ عالم فاضل بن کر، شان اور شکوہ کے حامل اور مسند درس و افتاء پر متمکن ہوئے تو ان پر امتحان و آزمائش کی ایسی بلائے اکبر نازل ہوئی جس نے ان کے اس وصف کو اور زیادہ اجاگر کر دیا۔ انہوں نے ہر قسم کی اذیتوں کو صبر و شکر کے ساتھ برداشت کیا، اور مومن صابر کی شان سے تمام دکھوں اور تکلیفوں کو جھیلا۔ مخالفین آخر میں ضرور تھک گئے، لیکن خود انہوں نے تکان محسوس کی نہ خستگی، انہوں نے ہر تکلیف انگیز کی مگر قرآن کے مخلوق ہونے کا اعتراف نہیں کیا، اس لیے کہ ایسا کہنا ان کے نقطۂ نظر سے اگر کفر نہیں تو بدعت، اسلام سے خروج نہیں تو الحاد ضرور تھا، اور اگر ان میں قوتِ ارادی، اور عزیمت کا جوہر نہ ہوتا تو ان مصائب کا برداشت کرنا ان کے لیے آسان نہ ہوتا۔

پھر جب خدا تعالیٰ نے ان پر کرم کیا، اور تشدد کا دور ختم ہوا تو انتقام کی بجائے نعمت اور دولت کا ابتلا شروع ہوا۔ حضرت امام کی سرشت کا تقاضا یہ تھا کہ اس دورِ ابتلا سے بھی وہ کامیابی کے ساتھ گزر جائیں جیسے تشدد کے دورِ ابتلا کو انہوں نے استقامت اور عزیمت کے ساتھ جھیل لیا تھا۔ اب ان کے پاس اس حالت میں کہ تنگ دست اور پریشان حال تھے، دولت کے ڈھیر عطیوں کی صورت میں لگنے لگے، وہ، ان کی اولاد، اور پوتے، کون تھا جو حاجت مند نہ تھا؟ لیکن اپنی قوتِ ارادی، صدقِ عزیمت اور عالی ہمتی سے، اس پہلے سے زیادہ کٹھن دورِ ابتلا کو بھی انہوں نے برداشت کر لیا، اپنی نزاہت نفس کی خاطر، ہر عطیہ انہوں نے نہایت سیر چشمی کے ساتھ واپس کر دیا۔ انہوں نے اپنے آپ کو صرف اللہ کے در کا بھکاری رکھا، اس کے کسی بندے کے مال و دولت سے کوئی سروکار نہ رکھا۔ ان کا یہ جہاد، پہلے جہاد سے ہرگز

کسی طرح کم نہ تھا، اگرچہ اس کی نوعیت بدلی ہوئی تھی، لیکن خدا ان سے راضی ہو، پہلے سے بھی زیادہ عالی ظرفی، بلند حوصلگی، اور استقلال کے ساتھ اس دَور سے بھی گزر گئے۔

ان حقائق کی روشنی میں ہمیں ماننا پڑے گا کہ امام احمد کا یہ وصف، ان کے تمام صفاتِ عالیہ میں کہیں زیادہ ممتاز اور نمایاں تھا۔ یہی صفت ان کے ایوانِ عظمت کی کلید تھی، یہی ان کا رازِ سربستہ اور یہی ان کا طرازِ عنوان!

صبرِ جمیل امام احمد کی جس صفت صبر کا ہم نے بیان کیا ہے، یہ صبر وہ ہے جسے قرآن نے "صبرِ جمیل" سے تعبیر کیا ہے، جس کی حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو دعوت دی تھی، جسے خدائے بزرگ و برتر "صبرِ جمیل" کے نام سے یاد فرماتا ہے۔

اور صبرِ جمیل کیا ہے؟ ——— ایسا صبر جو شکوہ و شکایت، صدمہ و قلق سے رنج و الم سے یکسر خالی ہو، امام احمد قدس اللہ روحہ، کا صبر اسی طرح کا تھا، ان پر مصیبتوں اور اذیتوں کے پہاڑ ٹوٹے، لیکن نہ ان کی زبان حرفِ شکایت سے آشنا ہوئی، نہ انہوں نے صدمہ و قلق کا اظہار کیا۔ انہوں نے نہایت ثابت قدمی کے ساتھ ہر بلا جھیلی، ہر دکھ برداشت کیا، نہ طیش و غضب، نہ التجائے رحم و کرم ؎

نہ ستم کا کبھی شکوہ، نہ کرم کی خواہش
دیکھ تو ہم بھی ہیں کیا صبر و قناعت والے

اس موقعہ پر ہم حضرت امام کے ایک واقعہ کا تذکرہ کرتے ہیں، اس سے اندازہ ہوگا کہ وہ کس ثبات و استقامت کا پیکر تھے۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ اپنے دورِ ابتلا میں وہ کسی سلسلہ میں خلیفہ کے پاس گئے، وہاں انہیں مرعوب اور دہشت زدہ کرنے کی کوشش کی گئی تاکہ وہ بھی وہی کہنے لگیں جو خلیفہ اور اس کے حاشیہ نشینوں کی مرضی تھی، یعنی قرآن کے مخلوق ہونے کا اعتراف و اقرار، چنانچہ ان کی موجودگی میں ان کی نظر کے سامنے دو آدمیوں کی گردن قلم کر دی گئی، لیکن وہ اس لرزہ خیز منظر کے دوران میں بھی اتنے مستقل مزاج رہے کہ جب ان کی نظر امام شافعی کے ایک شاگرد پر پڑ گئی تو اس سے دریافت کیا،

"موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں امام شافعی کا کوئی قول آپ کو یاد ہے؟"

اس دہشت ناک منظر میں اطمینان اور بے پروائی کی یہ بات سن کر امام احمد کے بدترین مخالف اور دشمن احمد بن ابی دُوادؔ نے تعجب کے ساتھ کہا:

"اس شخص کو دیکھو جو ضربِ شمشیر سے اتنا قریب ہے پھر بھی فقہی مسائل میں الجھا ہوا ہے"[۱]

لیکن یہ امام احمد کا قوی ارادہ، عمیق ایمان اور وہ نفس تھا جو قضاءِ الٰہی اور مشیتِ خداوندی کی حوالگی میں اپنے آپ کو تسلیم و رضا کے ساتھ دے چکا تھا، یہی وہ صبرِ جمیل تھا جسے انہوں نے اپنی سرشت بنا لیا تھا، یہاں تک کہ بیماری کے عالم میں بھی انہوں نے اس ڈر سے کہ تسلیم و رضا کے خلاف نہ ہو، آہ تک نہ کی!

صرف خدا پر بھروسہ

سوال کیا جا سکتا ہے کہ احمد کی اس قوتِ صبر کا راز کیا تھا؟ وہ کون سی چیز تھی جس نے ان میں یہ مادہ پیدا کر دیا تھا؟ جس نے انہیں اس قابل کر دیا کہ ہر دکھ کو بہادری کے ساتھ جھیل لیں، اور شدائد کا خندہ جبینی کے ساتھ استقبال کریں؟ میرے خیال میں تو یہ راز صرف اتنا ہے کہ اس مردِ جلیل کا صرف خدا پر بھروسہ تھا، اور اسی پر توکل۔ اللہ تعالیٰ کے سوا وہ کسی کی عظمت کے قائل نہیں تھے، چونکہ یہ بات دل میں بیٹھ چکی تھی لہٰذا ہر چیز آسان ہو گئی، شدائد اور مصائب بھی آسان ہو گئے، آفات و نوائب بھی سہل معلوم ہونے لگے، زندگی کی زینت ہیچ معلوم ہونے لگی، اس کے مفاخر نظر سے گر گئے، متاعِ قلیل پر راضی ہو گئے، اور خدا کے لیے، خدا کے واسطے عملِ کثیر سے کم پر قناعت نہ کر سکے۔

اس سرشت نے زندگی کے عام امور میں احمد کو بہت اونچا کر دیا تھا۔ نہ ان میں حسد کا مادّہ تھا، نہ حبِ انتقام، یہی وجہ تھی کہ جو لوگ ان کے ساتھ برائی کرتے تھے وہ سیر چشمی کے ساتھ انہیں معاف کر دیتے تھے، چنانچہ ایک آدمی نے ان کی غیبت کی، پھر ان کے پاس آ کر عرض گزار ہوا۔

آپ نے فرمایا

"میں تمہیں معاف کرتا ہوں، لیکن اب ایسی حرکت نہ کرنا!"

اسی طرح کا ایک اور واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ امام احمد نے کسی موقعہ پر امام ابو حنیفہؒ کی

---

[۱] حلیۃ الاولیاء ج ۹ صـ ۱۹۶

فقہ سے اختلافِ منہاج کے باعث عدمِ توافق کا اظہار کیا، اس پر ایک متعصب شخص نے غضبناک ہو کر کہا۔

"تم جیسے بے مایہ لوگوں سے ابوحنیفہ کا پیشاب زیادہ بہتر ہے"!

پھر چلا گیا، لیکن تھوڑی دیر بعد وہ نادم ہو کر حاضر ہوا، اور معذرت کے لہجہ میں اس نے کہا "جو الفاظ آپ کی خلافِ شان میرے منہ سے نکلے وہ غیر ارادی تھے، میری آرزو ہے کہ آپ مجھے معاف کر دیں۔"

امام احمد نے جواب دیا

"میں نے تو بھائی تمہیں اسی وقت معاف کر دیا تھا!"[1]

امام صاحب چونکہ صرف خدا ہی کی بڑائی کے قائل تھے۔ لہٰذا عامۃ الناس کے ساتھ ان کا برتاؤ، تواضع اور فروتنی کا رہتا تھا، کیونکہ جو خدا سے نہیں ڈرتا وہ مغرور، اور متکبر ہوتا ہے اور اللہ سے ڈرنے والا، منکسر اور متواضع ہوتا ہے۔ امام احمد کے ایک شاگرد امام مروزی ایک بڑی اچھی روایت بیان کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔

"کسی کم مایہ آدمی کو میں نے کہیں بھی اتنا معزز نہیں دیکھا، جتنا ابوعبداللہ (احمد بن حنبل) کی مجلس میں دیکھا۔ وہ ایسے لوگوں کی طرف دل و جان سے مائل رہتے تھے، اور اہلِ دنیا سے گریز کرتے تھے، ان میں بردباری تھی، وہ جلدباز نہیں تھے، بہت ہی متواضع تھے۔ وقار و تمکنت آپ پر چھائی رہتی تھی، نماز عصر کے بعد جب وہ مسندِ افتاء پر بیٹھتے تھے تو اس وقت تک خاموش رہتے تھے، جب تک ان سے کچھ سوال نہ کیا جائے۔ جب مسجد میں جاتے تھے تو آگے بڑھنے کی کوشش نہیں کرتے تھے، بلکہ جہاں جگہ مل جائے وہیں بیٹھ جاتے تھے۔"[2]

نزاہت نفس و ایمان حضرت امام کا تیسرا وصف جس میں آپ ممتاز تھے، وہ نزاہت تھی، اس کے اشکال و صور مختلف اور متعدد مظاہر کے حامل تھے، آپ بڑے خوددار تھے، کسی دوسرے کا مال قلیل یا کثیر کسی صورت میں بھی لینا وہ پسند

---

[1] المناقب لابن الجوزی صہ ۱۲۳ [2] تاریخ الحافظ الذہبی

نہیں کرتے تھے، اس اعتبار سے وہ عفت کے اعلیٰ ترین درجہ پر فائز تھے، دوسرے اس کے ساتھ ہی آپ میں نزاہت ایمان بھی تھی، انہوں نے اپنے افکار و معتقدات پر کسی کی فرماں روائی بھی تسلیم نہیں کی، انہوں نے کوئی ایسی بات منہ سے نہیں نکالی، جس پر ان کا اعتقاد نہ ہو، نہ انہوں نے وقت گزاری کے لیے ایچ پیچ سے کام لیا۔ اگرچہ ان کے سر پر انہیں مرعوب اور دہشت زدہ کرنے کے لیے تلوار ہی کیوں نہ لٹک رہی ہو۔ وہ اس پر تو راضی ہو گئے کہ کوئی خلافِ عقیدہ بات نہ کہہ کر شدائد اور مصائب برداشت کرلیں، لیکن دین کے معاملہ میں لیستی اور مداہنت کے مظاہرہ پر وہ کبھی اور کسی صورت میں راضی نہیں ہوئے، تیسری چیز نزاہت عقل تھی، وہ اپنے آپ کو اس پر بھی کبھی آمادہ نہیں کر سکے کہ جن امور و مسائل پر سلف صالح نے غور و خوض نہیں کیا، یا غور و خوض کرنا مناسب نہیں سمجھا، ان پر وہ غور و خوض کریں، اپنی فقہ میں بھی وہ اسی مسلک پر عامل تھے، ان کی نزاہتِ عقل کی ایک مثال یہ تھی کہ جس مسئلہ میں انہیں صحابہ میں سے کسی کا فتویٰ نہیں ملتا تھا، وہ بھی اس میں فتویٰ نہیں دیتے تھے، بلکہ اگر یہ دیکھتے تھے کہ کسی مسئلہ میں صحابہ کے افکار و آرا مختلف ہیں، تو وہ ان کے اقوال کا موازنہ بھی نہیں کرتے تھے، بلکہ ان میں سے کوئی قول اختیار کر لیتے تھے۔ اس روشنی میں، جو فکر مستقیم اور قیاس دقیق کی بنیاد پر ان کی رہنمائی کرتی تھی، امام احمد کا اس بارے میں مسلک یہ تھا کہ اگر کوئی نص موجود نہ ہو، یا حدیثِ صحیح دستیاب نہ ہو، اور صحابہ کرام کے اقوال ایک سے زائد ہوں تو اختیار ہے کہ ان میں سے جس قول پر چاہے عمل کرے، اور جب ان اقوالِ متعددہ میں سے کوئی قول نص سے قریب نہ نظر آئے تو پھر نزاہتِ فکر، اور نزاہتِ فقہ کا اقتضا یہ ہے کہ سلفِ صالح کا اتباع مطلق طور پر کیا جائے اور اتباع مطلق کی شان یہ نہیں ہے کہ کسی قول کی تصویب اور کسی کی تغلیط کی جائے، اس لیے کہ صحابہ میں سے ہر ایک جو کچھ کہتا ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے ماخوذ ہے۔

گداز قلب کیونکر پیدا ہوتا ہے؟

یہ تھی وہ نزاہت مطلقہ، جس سے اس امام جلیل کے نفس اور شخصیت کی تعمیر ہوئی، اس کا نتیجہ تھا کہ ان کی عفتِ نفس اور نزاہتِ طبع حدِ بیان سے باہر تھی، یہاں تک کہ انہوں نے

اپنی ذات اور نفس کے لیے بعض حلال چیزیں بھی ترک کر رکھی تھیں، وہ خلفا کے عطایا قبول نہیں کرتے تھے، حالانکہ اپنے صاحبزادے سے وہ اس کی تصریح کر چکے تھے کہ یہ عطایا حلال ہیں، اور ان سے حج صحیح ہے، لیکن صرف تنزیہ نفس کے لیے، نہ کہ حرمت کے باعث اپنے لیے انھوں نے ان چیزوں کو ترک کر رکھا تھا،

حضرت امام نے اپنے اوپر جو یہ سختی اور تنگی اختیار کر رکھی تھی یہ وقار نفس کی بنا پر تھی حتیٰ کہ وہ کوئی ایسی چیز نہیں کھاتے تھے جو ان کے ہاتھ کی کمائی ہوئی، یا ان کی موروثی جائداد کے نفع اور کرایہ کی نہ ہو لہٰذا بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ زاہد تھے، لیکن ان کے زہد کی بنیاد طیبات حیات سے نفرت پر مبنی نہیں تھی بلکہ اس کی بنیاد طلب حلال تھی، وہ کوئی ایسا مال نہیں قبول کرتے تھے جو ذرا بھی مشکوک اور مشتبہ ہو، جس کے قبول کرنے سے ان کی نزاہت اور عزت نفس پر حرف آتا ہو، یا بندگان خدا میں سے کسی کا ممنون کرم بننے کی صورت پیش آتی ہو۔

وہ محسوس کرتے تھے کہ یہ زہد ہی ہے جو دل میں گداز نفس میں رقت پیدا کرتا ہے لہٰذا اس زہد کا مقصود یہ نہیں کہ حلال چیزیں حرام کرلی جائیں، بلکہ یہ تھا کہ نفس کو پستی اور دناءت سے بچایا جائے۔ چنانچہ ابو حفص عمر بن صالح الطرسوس سے منقول ہے۔ انھوں نے کہا:

"میں ایک مرتبہ ابو عبداللہ (احمد بن حنبل) کے پاس گیا، اور ان سے سوال کیا کہ

"گداز قلب کس طرح پیدا ہو سکتا ہے؟"

یہ سن کر آپ نے اپنے اصحاب کی طرف دیکھا، پھر تھوڑی دیر تک سر جھکائے رکھا، پھر سر اٹھایا اور فرمایا۔

بیٹا گداز قلب صرف اکل حلال سے پیدا ہو سکتا ہے!"

اس کے بعد میں ابو نصر بشر بن حارث کے پاس گیا، ان سے بھی میں نے وہی سوال دریافت کیا، انھوں نے کہا،

اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ — دیکھو! خدا کے ذکر ہی سے دل مطمئن

الْقُلُوْبُ (الرعد) ہوتے ہیں:

میں نے عرض کیا، ابھی ابھی میں ابو عبداللہ کے پاس سے آرہا ہوں، فرمایا تو بتاؤ انہوں نے اس سوال کے جواب میں کیا کہا؟ میں نے کہا وہ تو فرماتے ہیں گداز قلب اکل حلال سے پیدا ہوتا ہے، کہنے لگے، بڑے پتے کی بات کہی، پھر میں عبدالوہاب بن ابی الحسن کے پاس گیا، ان سے بھی میں نے وہی سوال کیا، جواب میں انہوں نے کہا، اَلَا بِذِکْرِ اللّٰہِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ۔

میں نے عرض کیا، میں یہی پوچھنے ابو عبداللہ کے پاس بھی گیا تھا، یہ سن کر فرطِ مسرت سے ان کے رخسار سرخ ہو گئے، اور دریافت کیا "تو انہوں نے کیا جواب دیا؟"

میں نے کہا وہ تو اکل حلال کو گداز قلب کا سبب بتاتے ہیں، یہ سن کر فرمایا

"انہوں نے تمہیں وہ چیز بتائی جو اصل اور جوہر ہے، یہی اصل ہے جیسا کہ انہوں نے کہا، یہی اصل ہے جیسا کہ انہوں نے فرمایا۔۔۔!"

اس قصہ سے آپ کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ حضرت امام کے زہد و ورع کا کیا عالم تھا؟ وہ حلال کی جستجو میں رہتے تھے، حلال ہی کھاتے تھے، ہر مشتبہ چیز کو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ ترک کر دیتے تھے، صرف انہی چیزوں پر اکتفا کرتے تھے، جو غیر مشکوک اور غیر مشتبہ ہوں، گو وہ کم ہی کیوں نہ ہوں، اور دائرہ حلال میں کوئی شبہ نہیں وہ زندگی کی دلچسپیوں سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ ان لوگوں سے مانوس ہو جاتے تھے جو اصحاب رفق و مروت ہوتے تھے، فرمایا کرتے تھے:۔

"کھانے کا لطف تو تین طرح کے آدمیوں کے ساتھ ہے، بھائیوں کے ساتھ بہ مسرت، فقراء کے ساتھ بہ ایثار، اور ابناء دنیا کے ساتھ بہ مروت!"

امام احمد دوستی، اور دوستوں کو پسند کرتے تھے، دوستی کے گہرے اور دقیق معنی کے رمز آشنا تھے، وہ جانتے تھے، سچے اور مخلص دوستوں کے بغیر زندگی ہیچ اور بے مزہ ہے، فرمایا کرتے تھے، ۔۔۔ "جب کسی شخص کے دوست مر جائیں تو وہ ناکارہ ہو جاتا ہے ۔۔۔!

پورا اکل حلال کے طور پر، جو کچھ تھوڑا بہت انہیں حاصل تھا، وہ ان کے جود و سخا کا

مصرف بن جاتا تھا، وہ فرمایا کرتے تھے اگر دنیا اتنی قلیل ہے کہ اسے کوئی مسلمان شخص بہ قدر ایک لقمہ کے حاصل کر سکے، اور اس لقمہ کو وہ اپنے کسی مسلمان بھائی کے مُنہ میں رکھدے تو اسے مُسرف نہیں قرار دیا جا سکتا۔۔۔!" یہ ہے سخاوت وجود کی انتہا۔!

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا خیال تھا کہ حلال خالص پر اکتفا کرنا، جو ہر طرح کے شک و شبہ سے پاک صاف ہو، انسانیت کا سب سے بڑا مرتبہ ہے، اور اس پر صرف وہی لوگ فائز ہو سکتے ہیں جو شدائد برداشت کرنے کا حوصلہ رکھتے ہوں، امام احمد کا یہ خیال بھی تھا کہ انسان کی قوتِ حقیقی، تن اور جسم کی قوت ہی نہیں ہے، بلکہ نفس پر قدرت اور اقتدار اور صرف اکل حلال پر اکتفا ہے، ایک مرتبہ آپ سے دریافت کیا گیا، قوت کی تعریف کیا ہے؟ فرمایا "اس چیز کا ترک جو تمہارا منتہائے آرزو ہو" یعنی ہوا و ہوس، اور خواہش و آرزو پر مکمل اقتدار، اور قوتِ عزیمت ہی اصل قوت ہے، یہی وہ قوت ہے جس سے انسان کو متصف ہونا چاہیئے، تاکہ وہ جملہ حیوانات پر امتیاز حاصل کر سکے۔

نزاہت عقل و عقیدہ

اب رہی نزاہت عقل اور نزاہت ایمان تو اس سلسلہ میں وہ مواد کافی ہے جو ہم حضرت امام کے دور ابتلا و امتحان و آزمائش کے ذیل میں پیش کر چکے ہیں، اور بتا چکے ہیں کہ کس طرح انہوں نے آفات و مصائب کا مقابلہ صبر سے کیا؛ کس طرح مجاہدۂ نفس سے عہدہ برآ ہوئے؟ آپ نے یہ بھی دیکھ لیا کہ خلفا کے جبر و تشدّد کے مقابلہ میں تقیّہ سے کنارہ کشی کر کے کس طرح انہوں نے اپنے ایمان کی نزاہت قائم رکھی؛ اس لیے کہ یہ وہ منزل ہے جہاں وہی لوگ پڑاؤ کر سکتے ہیں جو ایمان و یقین کے راستہ میں زیادہ سے زیادہ شدائد برداشت کر سکتے ہوں، اس منزل سے گریز وہی لوگ کرتے ہیں جو کمزور اور قوتِ صبر و برداشت سے محروم ہوں، لیکن صاحبانِ عزیمت اپنے ایمان کو ان کمزوریوں سے پاک رکھتے ہیں اور لوگ ایمان کے سلسلہ میں مختلف درجات پر فائز ہیں اور ہر مومن صرف اپنی قوت و طاقت اور صلاحیت و استعداد ہی کے بقدر مکلّف کیا گیا ہے۔

متکلمین سے اجتناب

امام احمد اپنی نزاہت عقل و ایمان کے باعث اہل اہواء

بدع سے جدل ومناظرہ اور بحث وگفتگو سے دور رہتے تھے، ان کا خیال تھا کہ جدل مناظرہ کے دوران میں بھی دونوں رزم آرا ایک دوسرے کے افکار و آرا سے متاثر ہوتے ہیں جس طرح امراض جسمانی اختلاط واحتکاک سے، ایک دوسرے میں سرایت کر جاتے ہیں یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے اصحاب کو جدل ومناظرہ سے روکا کرتے تھے، تاکہ ایمان کی نزاہت قائم رہے اور شک وریب سے زیادہ سے زیادہ دوری رہے۔

ایک مرتبہ آپ کے ایک شاگرد نے ان سے سوال کیا کہ "یہاں ایک شخص ہے جو جہمیہ سے مناظرہ کرتا ہے اور ان کی لغزشیں واشگاف کر دیتا ہے، اور ان کے مسائل پر بڑی گہری نظر رکھتا ہے، آپ اس بارے میں کیا فرماتے ہیں؟" اس کے جواب میں آپ نے فرمایا:

"میں اس طرح کی باتوں پر بحث وگفتگو پسند نہیں کرتا، اور نہ اسے مناسب سمجھتا ہوں کہ میرے ساتھیوں میں سے کوئی ان سے مناظرہ کرے، کیا معاویہ بن قرہ کا یہ قول تمہیں یاد نہیں کہ خصومات سے اعمال ضائع ہو جاتے ہیں، اور کلام ایک بیکار فن ہے جس میں خیر کا کوئی پہلو نہیں، تمہیں اہل جدال اور اہل کلام سے بچنا چاہیئے، اور سنت نبوی کا دامن مضبوطی سے تھامے رہنا چاہیئے، تم سے پیشتر جو اہل علم تھے وہ بھی فن کلام کو ناپسند کرتے تھے، اور اہل بدعت کے مسائل پر غور وخوض کو پسند نہیں کرتے تھے، بلاشبہ سلامتی ان چیزوں کے ترک کر دینے میں ہے، لہٰذا کسی طرح بھی جدال اور خصومات کی ہمیں اجازت نہیں ہے۔" پھر فرمایا "اگر تم کسی ایسے شخص کو دیکھو جو کلام سے دلچسپی رکھتا ہے تو اس سے کنارہ کشی اختیار کر لو۔"[1]

ایک مرتبہ کسی شخص نے ایک خط لکھ کر اہل کلام سے مناظرہ، اور ان کے ساتھ نشست برخاست کرنے کے سلسلہ میں سوال کیا، اس کے جواب میں امام احمد نے حسب ذیل خط املا کرایا:۔

"خدا تمہاری عاقبت سنوارے، ہم نے جو کچھ سنا ہے، اور جو کچھ پایا ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے اسلاف فن کلام کو ناپسند کرتے تھے، اور اہل زیغ وبدعت کے ساتھ

---

[1] تاریخ الذہبی (مقدمۃ المسند ص۲۲ طبع معارف مصر)

نشست برخاست کو بھی پسند نہیں کرتے تھے، اصل بات جو ہے وہ تسلیم و رضا ہے
کتاب اللہ کے سامنے، اس سے تجاوز کبھی نہیں کرنا چاہیئے۔ یہ اسلاف، دین میں ہر
نئی چیز کو، اور بدعتیوں کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے کو ناپسندیدہ سمجھتے رہے ہیں کہ دین
کے نام سے جو کچھ وہ کہتے ہیں اس سے تاثر نہ پیدا ہو۔[1]

اس طرح امام احمد کا مسلک گویا وہی تھا جو امام مالکؒ کا تھا۔ امام مالک معاملاتِ دین میں جدل و مناظرہ کا طریقہ ناپسند کرتے تھے، اور ان چیزوں کو دین کی حقیقت اور مغز کے خلاف قرار دیتے تھے، اور بلاشبہ یہ اہل جدل وہ لوگ جنہوں نے لوگوں کو امورِ دین میں مبتلائے فساد کر دیا ہے، بس یہی وہ راستہ تھا جس پر امام احمد گامزن رہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا یہ مسلک نہیں تھا، چنانچہ امام ابوحنیفہ، جہمیہ وغیرہ سے مجادلہ و مناظرہ کرتے تھے، ان کے دلائل کا تار و پود بکھیرتے تھے، اور ان کے لیے راہِ فرار بند کر دیتے تھے، اور امام شافعی تو بہت قوی الجدل تھے، حریفِ مقابل کا پوری شدت کے ساتھ مقابلہ کرتے تھے، لیکن طلب حق کے لیے، نہ کہ محض غلبہ حاصل کرنے کے لیے۔ چنانچہ ان کی تصانیف عمدہ اور معقول قسم کے مناظرہ کی اعلیٰ مثال ہیں۔

نزاہتِ فقہ

اب رہی نزاہتِ فقہ، تو اس معاملہ میں ان کی کیفیت یہ تھی کہ وہ اس بات کے حریص تھے کہ ہر مسئلہ سنتِ نبوی سے نکالیں، اپنی ساری فقہ میں وہ صرف رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صحابۂ کرام ہی کی پیروی کرتے ہیں، دوسرے افکار و آراء سے کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے، ان کی فقہ کی بنیاد وہ مسائل تھے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور صحابہ و تابعین سے مروی تھے، وہ اس بات کے بڑے حریص تھے کہ اپنی فقہ میں کسی ایسی حدیث کو رد نہ کریں جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسبت دی گئی ہو، سوا اس صورت کے کہ کوئی دوسری حدیث پہلی سے قوی مل گئی ہو، وہ فرمایا کرتے تھے:

> "جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث رد کرتا ہے وہ ہلاکت کے کنارے کھڑا ہے!"

---

[1] ایضاً صـ۸۵

وہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے !

"میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث نہیں لکھی جس پر خود بھی عمل کرنے کی کوشش نہ کی ہو!"

اور جب کبھی ایسی مشکل پیش آتی کہ حدیث یا سنت نہ ملتی، تو تخریج مسائل کے سلسلہ میں وہ اجتہاد سے کام لیتے تھے، لیکن یہ اجتہاد منہاجِ سلف پر ہوتا تھا بدعت سے بری اور تغیر راہ سے الگ، وہ ایسے اجتہاد سے روکتے تھے جس کے بارے میں سابق ہیں کہیں کوئی قول نہ ملتا ہو، یا اسلاف میں سے کسی کا نقشِ قدم نظر نہ آتا ہو، چنانچہ وہ اپنے شاگردانِ رشید سے فرمایا کرتے تھے۔

"خبردار، کسی ایسے مسئلہ میں سخن طرازی نہ کرنے لگنا جس میں تمہارا کوئی امام اور رہبر نہ ہو"!

اس طرح آپ نے دیکھ لیا کہ امام احمد اس بات کے حریص تھے کہ اپنی فقہ کو دائرہ سنت سے خارج نہ ہونے دیں، اور اسے ان بندھنوں میں جکڑے رہیں جن کی پرواہ دوسرے حضرات اپنی فقہ کے سلسلہ میں نہیں کرتے تھے،

صفتِ اخلاص

امام احمد کی وہ چوتھی صفت جس میں وہ اپنے اقران و اماثل کے اندر امتیاز خاص رکھتے ہیں وہ ہے ان کی صفتِ اخلاص، اور حقیقت کی طلب میں اخلاص، کا وجود، نفس کو شائبہ اغراض سے پاک کر دیتا ہے، بصیرت کی روشنی بڑھ جاتی ہے، ادراک میں استقامت پیدا ہو جاتی ہے، قلب نور حق و ہدایت سے جگمگا اٹھتا ہے، امام احمد سے قبل تین شخص اور گزرے ہیں جو اجتہاد فقہی میں درجۂ امامت پر سرفراز تھے یہ سب کے سب اس صفت میں شریک تھے، اور اس اعتبار سے درجۂ امتیاز پر فائز تھے، اس لیے کہ ہدایت اسی دل میں اپنا نشیمن بناتی ہے جو نورِ اخلاص سے معمور ہو، اس لیے کہ خدا کے ساتھ اخلاص کے معنی یہ ہیں کہ پسند اور ناپسند کا معیار خدا کی خوشنودی اور ناخوشنودی بن جائے علم کی طلب، جدال و رزم کے لیے نہ ہو، نہ مجلس طرازی کے لیے ہو، نہ صاحبان جاہ و تمکین کی نظر میں اعزاز و منزلت پیش نظر ہو، پس جو شخص علم کی منزلیں اس طرح طے کرے کہ انسے

مزخرفات اور لغویات پر متوجہ نہ ہو، بلکہ فکر مستقیم کے ساتھ حقیقت کی طرف متوجہ رہے، جس میں کوئی کجی نہ ہو، گمراہی نہ ہو، تو ظاہر ہے کہ جو شخص حق کی طلب اس طرح کرے گا، تو وہ نورالٰہی کی روشنی میں اس تک پہنچ جائے گا، ہدایت الٰہی کے باعث جو کچھ کہے گا وہ کلمۂ حکمت ہوگا اور اپنے مقصود تک وہ قریب ترین راستہ سے پہنچ کر راہ ہدایت پر گامزن ہو جائے گا۔

خدائے بزرگ و برتر نے امام احمد کو علم کتاب و سنت کی تحصیل وطلب کے سلسلہ میں اخلاص کی نعمت سے مالا مال کیا تھا، یہ علم انہوں نے جاہ و دنیا، اور شہرت و ناموری کے لیے نہیں حاصل کیا تھا۔ وہ ایسی چیزوں سے متنفر تھے، ان کی تمنا تھی کہ لوگوں میں ان کا چرچا ہو نہ تذکرہ، ریا و نمائش سے وہ دور دور رہتے تھے، حتیٰ کہ یہ بھی پسند نہ تھا کہ لوگوں کو یہ معلوم ہو کہ وہ لکھنا پڑھنا جانتے ہیں بلکہ اسے وہ ایک طرح کی ریاکاری سمجھتے تھے، وہ اسے ترجیح دیتے تھے کہ کوئی ان کا نام بھی نہ سنے، وہ فرمایا کرتے تھے:۔

"میں چاہتا ہوں مکہ جا کر وہاں کی گھاٹیوں میں سے کسی گھاٹی میں چھپ کر بیٹھ رہوں تاکہ میرا کسی کو پتہ نہ چلے۔"

اس مرتبۂ بلند پر پہنچ جانے کے باوجود وہ چاہتے تھے کہ ان کا چرچا کم سے کم ہو، فرمایا کرتے تھے:۔

"وہ شخص کتنا اچھا ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے شہرت نہیں دی!"

امام احمد کی زندگی ان خیالات کی عملی تفسیر تھی۔ آپ ہضم نفس اور تواضع کے طبیعت پر زیادہ غلبے کی بنا پر اپنی بہت عبادت کو نہایت ہی کم خیال کرتے تھے، اور حق تعالیٰ کی راہ میں اٹھائی ہوئی اذیتوں اور شدائد و مصائب کو کوئی حیثیت نہیں دیتے تھے، نہ صرف یہ کہ اپنے "محنتی دور" کا ذکر نہ کرتے، بلکہ اس کے علامات تک کو مخفی رکھتے، اور یہ بات پسند نہ فرماتے کہ لوگوں کو اس کا علم ہو، غرض کہ آپ فخر سے دور، عُجب سے الگ، اور اپنی کوئی خوبی جتانے سے غایت درجہ محترز تھے۔ امام یحییٰ بن معین ان کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:۔

"میں نے احمد بن حنبل جیسا کوئی شخص نہیں دیکھا، پچاس سال تک میں ان کا ہم جلیس رہا، اس طویل مدت میں اپنے صلاح و خیر کے برتے پر ہم میں سے کسی پر بھی انہوں نے فخر

اور گھمنڈ کا اظہار نہیں کیا۔[۱]"

ہیبت اور جلالت شان امام احمد کا پانچواں وصف جس نے انہیں ممتاز اور نمایاں کر رکھا تھا، ہیبت تھی، ان کی ہیبت اور جلالتِ شان کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ان کے اساتذہ تک کی یہ کیفیت تھی کہ گو وہ اپنے تلامذہ سے عام طور پر ہنسی مذاق کی باتیں کر لیا کرتے تھے، لیکن احمد کی موجودگی میں اس سے اجتناب کرتے تھے اور اگر نادانستہ طور پر کبھی ایسا ہُوا تو اپنے دوسرے شاگردوں کو ڈانٹتے تھے کہ انہوں نے امام احمد کی موجودگی سے باخبر کیوں نہیں کیا کہ وہ ان کی موجودگی میں ایسا نہ کرتے۔

پولیس کے سپاہی تک جو ان کی نگہداشت پر مامور تھے، امام احمد کی ہیبت سے دہشت زدہ رہتے تھے، روایت ہے کہ ایک سپاہی اپنے فرض کی بجا آوری کے سلسلہ میں رات کو انہیں آواز دینے کے لیے گیا، لیکن دہشت کے باعث ان کا دروازہ نہ کھٹکھٹا سکا۔ ان کے چچا کا دروازہ کھٹکھٹایا۔ اور اپنے آپ کو ان کی بارعب ملاقات سے مانوس کرنے کے بعد چچا کے دروازے سے گزر کر ان کی خدمت میں حاضر ہُوا۔

اور جہاں تک امام احمد کے شاگردوں کا تعلق ہے وہ تو بہت زیادہ ان سے مرعوب اور دہشت زدہ رہتے تھے، اگرچہ خود ان کا برتاؤ اپنے تلامذہ کے ساتھ رفق والفت کا تھا۔ چنانچہ ایک شاگرد کا بیان ہے:۔

"ہم اس بات سے خوف زدہ رہتے تھے کہ احمد کی کسی بات کا رد کریں، یا کسی بات پر ان سے حجت کریں!"

امام صاحب کے ایک ہم عصر کا بیان ہے:۔

"مَیں اسحٰق بن ابراہیم اور فلاں فلاں سلاطین سے ملا، لیکن میں نے احمد سے زیادہ بارعب کسی کو نہیں دیکھا۔ مَیں ان کے پاس اس لیے گیا تھا کہ ان سے کچھ

---

[۱] الحلیۃ ج ۹ ص ۱۸۱

بات چیت کروں گا، لیکن جیسے ہی میں نے انہیں دیکھا دہشت زدہ ہو کر رہ گیا"

ابو عبیدہ قاسم بن سلام ارشاد فرماتے ہیں:۔

"ابو یوسف، محمد بن الحسن، یحییٰ ابن سعید اور عبد الرحمٰن بن مہدی کی مجالس میں بیٹھنے کے مجھے مواقع ملے۔ ان میں سے کسی سے بھی میں اتنا مرعوب اور دہشت زدہ نہیں ہوا جتنا احمد بن حنبل سے۔

لیکن اس جلال و ہیبت کے باوجود امام احمد حُسنِ معاشرت کے حامل تھے، نہ ان میں تندخوئی تھی، نہ درشت مزاجی، خوش باش، خوش مزاج، کریم الخلق، خوش معاملہ، نرم دمِ گفتگو، پیکرِ شرم وحیا، وہ خدا سے بھی حیا کرتے تھے جتنا اس کا حق ہے، اور لوگوں سے بھی، نہ وہ ان سے نفرت کرتے تھے، نہ جھگڑا، ایک شخص نے جو ان سے ملا تھا، ذیل کے الفاظ میں ان کی تصویر کھینچی ہے:۔

"احمد کے عہد میں ان کے سوا میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جو ان سے زیادہ صاحبِ دیانت و امانت ہو، جو ان سے زیادہ اپنے نفس پر اقتدار رکھتا ہو، حامل فقہ ہو، ادبِ نفس جس کی سرشت ہو، اخلاق بزرگانہ سے متصف ہو، ثباتِ قلب کی دولت رکھتا ہو[۱]"

ایک اور اعتراف یہ ہے:۔

"احمد لوگوں میں سب سے زیادہ باحیا، بہت زیادہ کریم النفس، اور ادب وحسنِ معاشرت کے حامل تھے، برائیوں اور لغویتوں سے مجتنب رہتے تھے، نظر نیچی، سر خمیدہ، حدیث، ذکرِ صالحین، تذکرۂ زہّاد کے سوا ان کے لب کسی اور بات سے آشنا نہ ہوتے تھے، جو ان سے ملتا خوش ہوتا، وہ اس سے خندہ جبینی سے پیش آتے۔ بزرگوں کی تواضع بہت زیادہ کرتے، ان کا احترام کرتے اور زیادہ سے زیادہ ان کی بزرگداشت میں انہماک کا اظہار کرتے تھے[۲]"

یہ تھے امام احمد کے اخلاق و عادات، امام احمد نے رسالت مآب کا راستہ اختیار کیا، اسی کی روشنی میں رہروی کی، اور خدائے بزرگ و برتر کے اس ارشاد پر عمل کیا: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الاحزاب) یعنی رسول اللہ کی زندگی تمہارے لیے اسوۂ حسنہ ہے۔

---

[۱] المناقب ص ۲۱۲ [۲] المناقب ص ۲۱۵

امام احمدؒ کے شیوخ اور اساتذہ

حافظ ہشیمؒ ——— امام شافعیؒ

امام احمدؒ کے شیوخ اور اساتذہ میں ان تمام لوگوں کا شمار ہے، جن سے انھوں نے فقہ کا فن یا سنت نبوی کا علم حاصل کیا، یا کوئی حدیث روایت کی، خواہ ان کی مجلس درس میں پہنچنے کے لیے انھوں نے سفر اختیار کیا ہو، یا وہ ان کے شہر بغداد میں مقیم ہوں۔ حافظ ابن جوزی نے اپنی کتاب "المناقب" میں ان کے شیوخ کی جو تعداد گنائی ہے وہ کم و بیش سو تک پہنچتی ہے۔ جب شیوخ اور اساتذہ کی تعداد اتنی زیادہ ہے، لہٰذا ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ ان سب نے امام احمد کو متاثر کیا، پس ہم چند ہی خاص الخاص اساتذہ کے ذکر پر اکتفا کریں گے جس طرح امام ابوحنیفہ کے شیوخ کے ذکر کے سلسلہ میں یہ کافی ہے کہ حمّاد اور ان کے شیخ ابراہیم نخعی کا ذکر کر دیا جائے، یا حیات امام شافعیؒ کے سلسلہ میں یہ کفایت کرتا ہے کہ امام مالکؒ اور سفیان بن عیینہ کو زیر بحث لے آیا جائے، اسی طرح امام احمد کی حیاتِ علمی کے سلسلہ میں بھی اتنا کافی ہے کہ ان اساتذہ کا ذکر کیا جائے جنھوں نے ان کے شوقِ حدیث کی نشوونما کی، یا جن کے فیض صحبت سے ان میں فقہ کا ذوق پیدا ہوا، اس اصول کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہمیں دو شخصیتیں ایسی نظر آتی ہیں، جنھوں نے امام احمد میں علم حدیثِ نبوی کا ولولہ اور فقہ کا ذوق و شوق پیدا کیا، یہی وہ دو شخصیتیں ہیں جن کا رنگ امام احمد کی شخصیت میں رچ گیا، یہاں تک کہ بعض لوگ غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے، کوئی یہ سمجھنے لگا کہ وہ صرف فقیہ ہیں، اور کوئی یہ سمجھنے لگا کہ وہ صرف عالم سنت ہیں، فقہ سے انہیں کوئی تعلق نہیں۔

ان میں سے پہلی شخصیت حافظ ہشیم ابن بشیر حازم کی ہے، امام احمد سولہ سال کی عمر میں ہشیم کے پاس پہنچے، اور چار اور ایک دوسری روایت کے مطابق پانچ سال تک ان کے حلقۂ درس میں شریک رہے، اور فن حدیث میں عبور حاصل کر لیا، احمد نے ہشیم سے، اور بغداد کے دوسرے محدثین اور شیوخ حدیث سے روایت کی، لیکن ہشیم وہ واحد شخص ہیں جنہوں نے اس چار یا پانچ سال کی مدت میں ان کی زندگی پر غیر معمولی اور گہرا اثر ڈالا۔

حافظ ہشیم رح | ہشیم سنہ ۱۰۴ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۱۸۳ھ میں وفات پائی۔ انہوں نے بعض تابعین مثلاً عمرو بن دینار اور زہری وغیرہما سے علم حدیث حاصل کیا۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کے آثار پر بڑی وسیع نظر رکھتے تھے۔ بغداد میں ان کے گرد طالبانِ حدیث کا ایک حلقہ جمع ہو گیا۔ امام احمد جب ان کی طرف متوجہ ہوئے تو اس حلقہ کا انہیں سرگروہ پایا۔ وہ اسلام کی روح اور تعلیمات کا بڑا دل آویز پیکر تھے۔ امام احمد کے مزاج اور طبیعت پر ان کا بہت گہرا اثر پڑا، کیفیت یہ تھی کہ ان کی جلالت و ہیبت کے باعث ساری مدت طالب علمی میں دو ایک مرتبہ سے زیادہ کوئی بات نہیں پوچھی۔ وہ درسِ حدیث کے اثنا میں لا الہ الا اللہ، سبحان اللہ والحمد للہ کا ورد کیا کرتے تھے۔ جب وہ لا الہ الا اللہ کہتے تھے تو وفورِ تاثر سے ان کی آواز بلند ہو جاتی تھی، گویا وہ جلالِ خداوندی کا ذکر کر رہے ہیں، اور یہ ذکر ان کے نفس و قلب پر چھایا ہوا ہے۔

حافظ ہشیم نے یہ علم حاصل کرنے میں بڑے دکھ جھیلے تھے اور بڑی مشقتیں گوارا کی تھیں، احمد نے ان سے صرف علم حدیث ہی نہیں حاصل کیا تھا، بلکہ راہِ علم میں مشقتوں کا جھیلنا اور تکلیفوں کا اٹھانا بھی سیکھا تھا۔

حافظ ہشیم بخارا کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد واسط میں مقیم تھے۔ روایت ہے کہ حجاج بن یوسف کے باورچی تھے۔ پھر جب ان کا خاندان بغداد آ گیا تو اس فن میں اور زیادہ انہوں نے مہارت حاصل کر لی۔ مچھلی خاص طور پر کئی طرح سے پکاتے تھے۔ اس میں پرلطف جدتیں کی تھیں۔ جب ان کے بیٹے ــــ ہشیم ــــ نے خاندانی ہنر سے

ہٹ کر اپنے لیے علم کا راستہ تجویز کیا تو یہ اس خاندان میں بالکل نئی اور پہلی بات تھی، باپ نے بیٹے کو علم حاصل کرنے سے روکا، ملامت کی، ڈانٹ ڈپٹ کی۔ لیکن بیٹے پر علم کا نشہ چڑھ چکا تھا۔ وہ خاموشی کے ساتھ ہر ملامت کو برداشت کرتا۔ اور ایک مجاہد کی شان سے طلبِ حدیث کی راہ میں رہروی کرتا تھا۔

حافظ ہشیم قاضیِ وقت، ابو شیبہ کی مجلس درس میں پابندی سے شریک ہوتے اور فقہ کی تحصیل و تکمیل کرتے رہتے، ایک مرتبہ یہ بیمار ہوگئے، اور مجلس درس میں حاضر نہیں ہوئے، ابو شیبہ کو فکر ہوئی، انھوں نے پوچھ گچھ کی تو معلوم ہوا، بیمار ہیں، اپنے شاگردوں سے کہا:

"چلو ہشیم کی عیادت کر آئیں چل کر!"

تمام اہلِ مجلس کھڑے ہوگئے، اور قاضی کے ساتھ ہشیم کی عیادت کے لیے بشیر طبّاخ کے گھر پہنچے۔ جب قاضی صاحب فرض عیادت سے فارغ ہو کر اپنے شاگردوں کے ساتھ واپس چلے گئے تو بشیر نے اپنے بیٹے ہشیم سے کہا:

"میرے بچے، میں تجھے طلبِ حدیث سے منع کیا کرتا تھا، لیکن آج سے اپنی ممانعت واپس لیتا ہوں۔ قاضی ابو شیبہ جیسا شخص اور میرے دروازے پر — ! بھلا میں اس کی آرزو بھی کر سکتا تھا کبھی[1]!"

اس کے بعد ہشیم طلبِ حدیث کی طرف متوجہ ہوئے۔ اور اس سلسلہ میں متعدد سفر کیے۔ سب سے پہلے وہ مکہ پہنچے، اور وہاں زہری کی شاگردی اختیار کی، ان سے تقریباً ستّو حدیثیں حاصل کیں، (ایک روایت کے مطابق میں سو حدیثیں حاصل کیں) پھر وہ بصرہ اور کوفہ پہنچے، اور ان کے علاوہ بھی کئی شہروں کا سفر طلبِ حدیث کے لیے کیا، اور رجالِ حدیث سے یہ علم حاصل کیا، طلب و تحصیل کا کام اتنی استقامت کے ساتھ کیا کہ وہ ایک خاص منزلت کے حامل ہوگئے، اور پھر بغداد میں رئیس فن حدیث بن کر وہ بیٹھ گئے، ان کے گرد ایک حلقہ جمع ہوگیا یہاں اگرچہ کچھ لوگ ان کے مخالف بھی تھے جیسے وکیع، جنھیں ہشیم کی یہ منزلت گراں

---

[1] تاریخ بغداد ج ۱۴ ص ۸۷

گزری، اور انھوں نے اس مرتبہ سے انہیں گرانے کی بھی کوشش کی، بلکہ تدلیس سے بھی دریغ نہیں کیا، لیکن وہ جس مقام پر پہنچ چکے تھے وہ بہت اونچا تھا، اس سلسلہ میں یہ جان لینا کافی ہے کہ ان کے رواۃ میں مالک بن انسؒ جیسے لوگ شامل تھے، حماد بن زید کہتے ہیں:

"محدثین میں میں نے ہشیم سے زیادہ بلند پایہ کوئی اور شخص نہیں دیکھا بعض محدثین تو انہیں امام حدیث سفیان ثوری پر بھی فضیلت دیتے تھے، امام مالک بن انسؒ ان کی بہت زیادہ توصیف کرتے تھے، وہ اسے تسلیم ہی نہیں کرتے تھے کہ عراق میں ہشیم کے علاوہ بھی کوئی عالم حدیث ہے وہ فرماتے تھے، کیا اس واسطی (ہشیم) سے بڑھ کر بھی عراق میں کوئی محدث ہے؟"[1]

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ

جب ہشیم اس منزلت کے حامل تھے کہ اور جمہور محدثین کی نظر میں ان کی اس درجہ وقعت تھی، یہاں تک کہ امام مالک جیسا امام جلیل بھی ان سے روایت کرتا تھا، تو احمد کے لیے ان کی مجلس درس سے بڑھ کر اور کونسی جگہ موزوں اور مناسب ہو سکتی تھی؛ چنانچہ اپنے وقت کے اس بہت بڑے امام حدیث کی بارگاہ میں احمد پہنچے، اور زانوئے شاگردی تہ کر کے بیٹھ گئے۔ امام احمد کی سیرت اور شخصیت پر سب سے زیادہ اثر انداز جو ذات ہوئی وہ ہشیم ہی کی ذات گرامی تھی، وہ جو کچھ استاذ کی زبان سے سنتے تھے اسے ازبر کر لیتے تھے، چنانچہ وہ خود فرمایا کرتے تھے:۔

"میں نے ہشیم سے جو کچھ سنا وہ سب ان کی زندگی میں ازبر کر لیا"

اگرچہ امام احمد کا حافظہ ایک خداداد نعمت تھی، لیکن مرویات ہشیم کا ازبر کر لینا اس بات کا ثبوت ہے کہ ان کے دل میں اپنے جلیل القدر استاذ کی کتنی منزلت تھی، یہی منزلت تھی جس نے سر تا سر حدیث کی طلب و تحصیل کے لیے وقف کر دیا تھا، اور بالآخر وہ سنت اور فقہ کے امام بن گئے۔

امام احمد نے حافظ ہشیم سے حدیث زیادہ سیکھی، اور فقہ کم، ضروری تھا کہ اس

---

[1] تاریخ بغداد ۱۴ ص ۹۲

کوتاہی کی تلافی وہ کسی دوسری شخصیت کی بارگاہِ فضل وکمال میں حاضر ہو کر کرتے، یہ شخصیت انہیں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی صورت میں حاصل ہو گئی، چنانچہ ہشیم کی وفات کے بعد وہ امام شافعی کے شاگرد بن گئے، وہ حج کرنے کے ارادہ سے بیت اللہ الحرام پہنچے۔ وہیں امام شافعی سے ملاقات ہو گئی، وہ ان کی فقہی ژرف نگاہی، قوتِ استنباط، اصول استنباط کے سلسلہ میں انہوں نے جو ضوابط اور مقائیس وضع کیے تھے، ان سے امام احمد بہت متاثر ہوئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب امام شافعی مسجد حرام میں بیٹھ کر درس دیا کرتے تھے، وہ بغداد میں محمد بن الحسن سے حنفی فقہ حاصل کر کے مکہ واپس آئے تھے، اور استنباط کے اصول وضع کرنے میں فکر و تامل سے کام لے رہے تھے، امام احمد نے امام شافعی سے استماع کے بعد خود ہی تصریح کی ہے کہ وہ شافعی کی فقہی ژرف نگاہی سے متاثر تھے نہ کہ ان کی روایتِ حدیث سے امام اسحٰق بن راہویہ سے بھی اس طرح کی روایت مروی ہے، انہوں نے احمد سے کہا، "اس شخص سے کچھ حاصل کر لو، میری آنکھوں نے اس جیسا کوئی دوسرا آدمی نہیں دیکھا!"

امام احمد کے ان دو ممتاز اور سربرآوردہ اساتذہ ——— ہشیم اور شافعی ——— کے ذکر سے یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ دوسرے اساتذہ جن سے امام احمد نے سنن و آثار کا علم حاصل کیا، خدانخواستہ کچھ کم منزلت رکھتے تھے، ان میں سے ہر ایک فضل و کمال کا حامل تھا، جس سے امام صاحب نے پورا پورا استفادہ کیا، مذکورہ دو استادوں کا ذکر خاص طور پر ہم نے اس لیے کیا کہ ہمارا خیال ہے ان دونوں کو امام احمد کا حدیثی اور فقہی ذہن بنانے میں خصوصی دخل ہے۔ اور یہی وہ چیز تھی جس کے حصول کے امام صاحب حریص تھے!

امام احمدؒ کے خصوصی دراسات

امام احمد کے علمی حالات وسوانح پر گذشتہ اوراق میں ہم کافی گفتگو کر چکے ہیں، اس موقع پر قدرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا امام احمد اپنے جہادِ علمی اور مرتبۂ اخلاق میں تنہا اور منفرد تھے یا ان سے پہلے اس راہِ سخت کی رہروی کسی اور نے نہیں کی؟ ضروری اور لازمی ہے کہ امام احمد جیسا شخص منہاج سلف پر چلا ہوگا، اس کے اور رجال ماضی کے مابین یقیناً ایسی نفسی مشاکلت ہوگی جس نے اسے یہ راستہ اختیار کرنے کی ترغیب دی، اور یہ جذبہ اس کی رگوں میں خون بن کر گردش کرنے لگا۔

اور یہ کوئی دشوار امر نہیں کہ ہم ایسی شخصیتوں کا سراغ لگالیں، جن کے اور امام احمد کے مابین ایک طرح کی ذہنی اور نفسی مماثلت تھی، جس کے باعث امام احمد ان کے نقوشِ قدم پر رہروی کرنے لگے، اور اس مشاکلت نے ایک قسم کا قُرب پیدا کر دیا دونوں میں، احمد نے ان کے مرویات کی پیروی کی، اور وہ ان سے اپنی طرح واقف بھی تھے۔

چنانچہ ہم سوانح اور تراجم کی کتابوں میں دیکھتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن مہدی، امام احمد کے بارے میں کہا کرتے تھے،

"سفیان ثوری کی حدیثوں کا سب سے زیادہ علم احمد کو تھا"

پھر ہم دیکھتے ہیں کہ ابراہیم بن اسحٰق الحربی نے صحابۂ کرام کے بعد ان حضرات تابعین اور تبع تابعین کا ایک سلسلہ مرتب کیا تھا، جو حافظ حدیث تھے، وہ احمد کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

کہ سعید ابن المسیب اپنے زمانہ میں، اور سفیان ثوری اپنے زمانہ میں، اور احمد بن حنبل

اپنے زمانہ میں سب سے بڑے عالم حدیث تھے[1]"

اس سلسلہ میں سفیان بیچ میں ہیں، اور احمد سب سے آخر میں، حالانکہ امام احمد، سفیان ثوری سے کبھی نہیں ملے تھے، بلکہ ان کا علم، ان کے تلامذہ سے انہوں نے حاصل کیا تھا، اور ان کے روایات کا علم ان لوگوں سے لیا تھا جنہوں نے یہ علم ان سے براہِ راست حاصل کیا تھا، لیکن ان دونوں میں (صوری ملاقات نہ ہونے کے باوجود) ایسی نفسی مشاکلت تھی کہ اس نے ان دونوں کو ایک لڑی میں پرو دیا تھا۔

سفیان ثوری کے علاوہ ایک اور شخصیت ہے جو امام احمد سے مشاکلت اور مماثلت رکھتی ہے، وہ شخصیت ہے عبداللہ بن المبارک رضی اللہ عنہ کی، چنانچہ احمد بن الحسن ترمذی کہتے ہیں :۔

"احمد بن حنبل، ابن مبارک سے، صورت اور اخلاق میں بہت زیادہ مشابہ تھے[2]"

امام احمد کے دو اور استاد ہم دیکھتے ہیں امام احمد کے دل میں تحصیل علم کے آغاز ہی میں مذکورہ دونوں بزرگوں ــــ سفیان ثوری، اور عبداللہ بن المبارک ــــ میں سے دوسرے سے ملاقات کا جذبہ پیدا ہو گیا تھا، لیکن موت نے جلدی کی، اور یہ آرزو نہ پوری ہونے دی، چنانچہ "المناقب" میں ابن جوزی نے اس سلسلہ میں خود امام صاحب کا قول نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں :۔

"میں نے تحصیل علم شروع کی، میرا سن ابھی صرف ۱۶ سال کا تھا، پہلے پہل میں نے حدیث کی سماعت ہشیم سے کی۔ یہ ۱۷۹ھ کا واقعہ ہے، ابن مبارک بھی اسی سال تشریف لائے تھے، اور یہ ان کی آخری تشریف آوری تھی، میں بڑے شوق سے ان کی مجلس میں حاضر ہوا، وہاں پہنچا تو لوگوں نے بتایا، وہ طرسوس تشریف لے گئے ہیں۔ ان کا انتقال ۱۸۱ھ میں ہوا[3]" مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں اماموں کے احوال و سوانح کا اختصار و ایجاز کے ساتھ ہم ذکر کریں، جن کے اور امام احمد کے مابین ذہنی اور نفسی مشاکلت اور مماثلت تھی، اور

---

[1] الحلیۃ ص۱۶۶ [2] مقدمۂ "المسند" طبع المعارف ص۶۶ [3] المناقب ص۲۵

آپ ان دونوں بزرگوں کی سیرت، کردار، شخصیت اور مرویات سے بہت زیادہ مستفید ہوئے تھے، اور انہوں نے ان کے نقوشِ قدم کو اپنی نظروں سے کبھی اوجھل نہیں ہونے دیا۔

سفیان ثوریؒ ان دونوں اماموں میں پہلے ہم سفیان ثوری کا ذکر کرتے ہیں، یہ ہیں سفیان بن سعید بن مسروق الثوریؒ، یہ کوفہ میں رہتے تھے، اور بہت بڑے محدث اور فقیہ تھے، نیز امام ابوحنیفہؒ کے ہم عصر بھی تھے، ان میں اور ابوحنیفہ میں فرق یہ تھا کہ امام ابوحنیفہؒ کی فقہ پر قیاس اور استحسان کا غلبہ تھا۔ اور سفیان ثوریؒ کی فقہ پہ حدیث وسنت کا، جس کی اتباع اور اقتدا کا جذبہ ان پر طاری تھا، ان دونوں میں اشتراک یہ تھا کہ دونوں منصب قضا قبول کرنے سے گریز کرتے تھے۔ اور ارباب اقتدار سے دُور دُور رہتے تھے، ایک دوسری بات بھی تھی، امام ابوحنیفہ کا جیسا کہ ہم ان کی سوانح عمری میں بیان کر چکے ہیں۔ حضرت علیؓ کی طرف میلان تھا۔ اور سفیان اس کے برعکس تھے۔ لیکن ان کی منزلت کو وہ مانتے تھے، چنانچہ جب وہ شام میں تھے تو مناقب علیؓ کا ذکر کیا کرتے تھے، کیونکہ وہاں حضرت علیؓ کا کوئی حامی نہیں تھا، عراق میں وہ حضرت عثمانؓ کے مناقب بیان کرتے اس لیے کہ وہاں ان کی مدح کرنے والا کوئی نہ تھا، کوفہ میں وہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ کے مناقب سنایا کرتے تھے، اور خوارج کے سامنے بے دھڑک وہ حضرت علیؓ کے فضائل بیان کرتے رہتے تھے۔

سفیان کا ذریعۂ معاش وہ میراث تھی جو انہیں اپنے چچا سے جو بخارا میں مقیم تھے ملی تھی، اس میراث نے انہیں اکلِ حلال مہیا کیا، اور انہیں گھٹیا طریقے سے طلبِ مال اور خلفاء کے عطایا اور ہدایا قبول کرنے سے بچالیا۔ مال موروثی کے نفع پر زندگی بسر کرنے میں امام احمدؒ اور سفیان دونوں ایک تھے۔ یہ دوسری بات ہے کہ امام احمد کو وراثت میں جو کچھ ملا وہ قلیل تھا، اور سفیان کو جو کچھ ملا وہ بہت زیادہ تھا۔

سفیان، خلفا کے سامنے کھری اور بے لاگ بات کہنے میں ذرا بھی نہیں جھجکتے تھے۔ خدا کے معاملہ میں وہ لومۃ لائم کی ذرا بھی پروا نہیں کرتے تھے، مسجد حرام میں خلیفہ ابوجعفر منصور

سے منہ پھیر ہوئی، اس نے ان کا ہاتھ پکڑا اور کعبہ کی طرف ان کا رُخ کرتے ہوئے کہا۔

"قسم ہے اس عمارت (کعبہ) کے رب کی، مجھے آپ نے کیسا آدمی پایا؟"

سفیان نے بے جھجک اور بے تامل جواب دیا،

"اس عمارت (کعبہ) کے رب کی قسم میں نے تجھے بدترین آدمی پایا"

منصور نے ایک مرتبہ سفیان کو منصب قضا سونپنے کے لیے طلب کیا، تو وہ بہکی بہکی باتیں کرنے لگے اور موقع پا کر راہ فرار اختیار کی، اس وقت تک روپوش رہے، جب تک مہدی کا دورِ خلافت نہ شروع ہو گیا، لیکن مہدی کا دور بھی ان کے لیے منصور سے کچھ مختلف نہ ثابت ہوا۔ سفیان نے ایسے موقع پر اپنے "کڑوے سچ" کا نعرہ لگایا جب اس کے سامنے تعریف و تحسین کی باتیں ہو رہی تھیں، حج کے وقت دونوں کی ملاقات ہوئی، سفیان نے خلیفہ مہدی سے کہا،

"عمر بن الخطابؓ نے حج کیا، اور صرف سترہ دینار خرچ کیے، تو نے حج کیا، اور اپنے حج میں پورا بیت المال خرچ کر دیا"[1]

یہ سُن کر مہدی کو غصہ آگیا، اور وہ سفیان سے اپنے باپ کی طرح خفا ہو گیا، سفیان اس کے سامنے سے ٹل گئے، یہاں تک کہ غریب الوطنی کی حالت میں ان کا انتقال ہو گیا، یہ واقعہ ۱۶۱ھ کا ہے، یعنی امام احمد کی ولادت سے تین سال پہلے، لیکن با ایں ہمہ وہ اپنی سیرت، اور علم حدیث کے اعتبار سے امام احمد کے استاذ تھے، طلب علم کی راہ میں جو کھکھیڑ امام احمد نے جھیلے تھے وہی سفیان کو بھی اپنے عہد میں جھیلنا پڑے تھے، سفیان نے بھی طلب حدیث کے سلسلہ میں، عراق، شام، حجاز، اور یمن کا سفر اختیار کیا تھا، چنانچہ کہنے والے نے ان کی یہ مشقتیں دیکھ کر کہا تھا۔

"درندوں کے لیے بھٹ ہیں جن میں وہ پناہ گزیں ہوتے ہیں، مگر تمہارے لیے کوئی پناہ گاہ نہیں!"

امام سفیان بھی، گمنامی، اور عزلت کی زندگی کو، شہرت اور ناموری کی زندگی پر ترجیح

---

[1] تاریخ بغداد ج ۹ - صفحہ ۱۶۱

دیتے تھے، بعد میں یہی جھلک ہم نے امام احمد میں دیکھی، سفیان بھی خلفا اور ارباب اقتدار کے قرب سے کنارہ کش رہنے کو حاضر باشی اور درباداری پر ترجیح دیتے تھے، امام سفیان نے اپنے ایک شاگرد کو جو خط بھیجا تھا، وہ اس دعوت کا بولتا ہوا ثبوت ہے، وہ خط یہ ہے :۔

"تم جس زمانہ میں ہو یہ وہ زمانہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ خدا کی پناہ مانگتے تھے کہ اس زمانہ کو پائیں، اور قدامت کے باعث انہیں وہ کچھ حاصل تھا، جو ہمیں حاصل نہیں ہے۔ پھر امور خیر میں قلت علم، قلتِ صبر، اور قلتِ اعوان، لوگوں کی فساد انگیزی، اور دنیا کی گندگی اور ناپاکی کے باوجود ہم نے جس زمانہ کو پایا ہے اس سے کیونکر عہدہ برآ ہو سکتے ہیں؟ پس تم پر واجب ہے کہ گمنامی کی زندگی بسر کرو کہ یہ زمانہ گمنامی ہی کے لیے موزوں ہے، تم پر لازم ہے کہ گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کرو، اور لوگوں سے ملنا جلنا کم رکھو، پہلے زمانہ میں جب لوگ ملتے تھے، تو ایک دوسرے کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتے تھے لیکن اب وہ صورت نہیں رہی، لہٰذا راہِ نجات یہی ہے کہ ترک تعلق کے اصول پر عمل کیا جائے۔

اور ہاں ــــ خبردار، امراء کا قرب نہ اختیار کرنا، نہ ان سے کسی معاملہ میں اختلاط روا رکھنا، اور ہاں خبردار، مبتلائے فریب بھی نہ ہونا، تم سے کہا جائے گا۔ "اس شخص کی سفارش کر دیجئے،" "مظلوم کی دستگیری کیجئے" "ظلم کے مٹانے میں سعی کیجئے"۔ یاد رکھو، یہ سب باتیں ابلیس کی فریب کاریاں ہیں، وقت کے تاجروں نے اپنی سربلندی کے لیے ان باتوں کو سیڑھی بنا لیا ہے، اور وہ جو کہا گیا تھا "جاہل عبادت گزار اور فاجر عالم کے فتنے سے بچو، اس لیے کہ ان دونوں کا فتنہ فتنہ زدہ شخص کے لیے بہت بڑی مصیبت ہے، جو مسئلے اور فتوے تمہیں معلوم ہو جائیں بس انہیں غنیمت سمجھو اور ان معاملات میں جنگ وجدال کی روش نہ اختیار کرو۔

اور ہاں خبردار، تم اس آدمی کی طرح نہ بن جانا جو یہ چاہتا ہے کہ اس کے

قول پر عمل کیا جائے، اس کی باتوں کی اشاعت کی جائے، اور اس کا کلام سنا جائے۔

اور ہاں خبردار، حکومت اور ریاست کی محبت سے بچنا، کیونکہ لوگ اقتدار کو سونے اور چاندی سے بھی زیادہ عزیز رکھتے ہیں[۱]۔"

اس خط کی روشنی میں آپ نے ملاحظہ کر لیا کہ امام سفیان گمنامی اور عزلت، اور ترکِ اقتدار ریاست کی طرف دعوت دیا کرتے تھے، یہی چیز امام احمد نے اپنے لیے اختیار کر لی تھی۔ گویا وہ اپنے عمل سے اس امامِ جلیل ——سفیان ثوری—— کی دعوت کا جواب دے رہے تھے۔

گذشتہ اوراق میں آپ یہ بھی پڑھ چکے ہیں کہ امام احمد، خاموش رہنے کے عادی تھے، ہنسی، دل لگی کی باتوں کو ذرا بھی پسند نہیں کرتے تھے، ان کی یہ عادت بھی گویا سفیان کی ایک دعوت کا جواب تھی، کیونکہ سفیان ہی فرماتے ہیں:۔

"علم حاصل کرو، اور جب علم حاصل کر چکو تو اس کی رکھوالی کرو، اسے ہنسی مذاق اور کھیل کود سے مخلوط نہ کرو، کیونکہ اس طرح دل کی دنیا سونی ہو جاتی ہے[۲]۔"

اس طرح آپ نے دیکھ لیا، امام احمد کا اخلاق و مزاج بالکل وہی تھا جو امامِ جلیل سفیان ثوری کا، اسی لیے ہم سفیان کو امام احمد کا استاد قرار دیتے ہیں، اگرچہ دونوں میں زمانی بُعد کی دیوار حائل ہے، اور ایک نے دوسرے کو کبھی نہیں دیکھا، امام احمد نہ صرف احادیثِ سفیان ہی کے حافظ تھے، بلکہ انہوں نے سفیان کو اپنا استاذ اور امام بنا لیا تھا اسی لیے وہ سفیان کے بارے میں فرمایا کرتے تھے:۔

"میرے دل میں سفیان سے زیادہ منزلت کسی کی نہیں ہے۔"

امام احمد صرف سفیان ہی کو "امام" کے لقب سے یاد کرتے تھے، اپنے ایک شاگرد سے انہوں نے فرمایا:

---

[۱] حلیۃ الاولیاء ج ۶ ص ۳۷۷ [۲] الحلیۃ ج ۶ ص ۳۶۸

"جانتے ہو امام کون ہے؟ امام ایک ہی ہے اور وہ ہے سفیان ثوریؒ۔"

یہ تھے سفیان ثوری، جن سے امام احمدؒ نے کبھی ملاقات نہیں کی، لیکن وہ بہر حال ان کے شاگرد تھے!

امام عبداللہ بن المبارکؒ

امام احمدؒ کو ابن مبارکؒ سے ملنے کی بڑی تمنا تھی۔ ورع و اخلاق میں ان کا مسلک وہی تھا جس پر امام احمدؒ چلے۔ ارباب جاہ و اقتدار سے دوری کا جذبہ دونوں میں مشترک تھا، لیکن ابن مبارکؒ دولت مند آدمی تھے، رزق واسع کی نعمت خدا تعالیٰ نے انہیں عطا کر رکھی تھی، آسائش اور فراخی کی زندگی بسر کرتے تھے، داد و دہش اور جود و عطا ان کی فطرت تھی، اور امام احمدؒ مالدار نہ ہونے کے، باوجود اخلاق کاملہ کے حامل تھے۔ حدیث پاک کے لفظوں میں ابن مبارکؒ "غنی شاکر" تھے تو احمدؒ "فقیر صابر"۔ فقر و غنا میں اختلاف کے باوجود دونوں کی مجالس میں فقیر اور کنگال کی منزلت بہت زیادہ تھی۔ ان کی مجلس میں ایک غریب اور فقیر شخص جس اعزاز اور منزلت کا حامل تھا وہ کسی اور کو حاصل نہیں تھی۔ یوں سمجھنا چاہیے کہ دونوں ایک ہی کان کے دو ہیرے ہیں۔

ابن مبارکؒ کی شخصیت علمی جلال کی جامع تھی، وہ مجاہد و غازی تھے اور ایسا بلند پایہ عالم بھی، جو فقہ و حدیث میں مہارت تامہ رکھتا ہو، وہ ایسے مجاہد تھے جس نے میدان جہاد میں داد سپہ گری دی، جس نے اسلام کی نشر و تبلیغ میں نمایاں حصہ لیا۔ انہوں نے متعدد حج کیے تھے، وہ اپنی ذات پر محتاجوں اور ضرورت مندوں کی احتیاج کو ترجیح دیتے تھے۔

چنانچہ ایک مرتبہ حج کو جا رہے تھے۔ راستہ میں ایک مزبلہ پر انہوں نے ایک لڑکی دیکھی۔ اس کے ہاتھ میں ایک مری ہوئی چڑیا تھی جسے وہ دکھانے کے لیے اچیر پھاڑ رہی ابن مبارک نے لڑکی سے پوچھا،

"یہ کیا ہو رہا ہے؟"

۱؎ تاریخ ابن کثیر ج ۱۰ ص ۱۳۴

وہ بولی :

"میں اور میرا بھائی یہاں بے سہارا پڑے ہوئے ہیں، اب ہمارے پاس کچھ بھی نہیں ہے، نہ کھانے اور پیٹ بھرنے کا کوئی سامان ہے، سوا اس کے کوئی صورت نہیں رہ گئی کہ اس مزبلہ سے جو کچھ مل جائے وہی کھالیں، ہمیں فاقہ سے تین دن گزر چکے ہیں، اب مردہ بھی ہمارے لیے حلال ہے، ہمارا باپ مال دار آدمی تھا، اس پر ظلم کیا گیا، مال چھین لیا گیا اور اسے قتل کر ڈالا گیا۔

ابن مبارک نے اپنے ایجنٹ سے پوچھا،

"زادِ راہ کی مد میں اب تمہارے پاس کتنی رقم ہے؟"

اس نے جواب دیا۔

"ایک ہزار دینار!"

ابن مبارک نے اسے حکم دیا،

"اس رقم میں سے بیس دینار اپنے پاس رکھ لو، وہ ہمیں مرو تک کفایت کریں گے۔ باقی رقم اس لڑکی کو دے دو، ہمارا کام حج سے زیادہ کارِ ثواب ہے!

پھر مرو واپس چلے گئے[1]

امام ابن مبارک رحمۃ اللہ علیہ خود روزہ رکھتے تھے، مگر دوسرے فاقہ مستوں کو شکم سیر کر کے کھانا کھلاتے تھے، دنیا کی چیزوں سے وہ بہت کم فائدہ اٹھاتے تھے، ان کا مال فقیروں کے لیے وقف تھا، اپنی دولت سے وہ غریب طالب علموں کی مدد کیا کرتے تھے، ان کی سالانہ آمدنی ایک لاکھ سے کسی طرح کم نہیں تھی، اور یہ ساری کی ساری رقم وہ خدا کے بندوں پر صرف کر دیتے تھے، یا پھر اس کا مصرف اہلِ علم اور اہلِ ضرورت کی حاجت روائی تھا، اکثر ایسا بھی ہوتا تھا کہ آمدنی صرف ہو جاتی، اور ان کی داد و دہش کا سلسلہ جاری رہتا، وہ راس المال میں سے بھی صرف کر ڈالتے تھے، اور اس سے اپنے نفس کو آلودہ نہیں ہونے دیتے تھے کہ معیشت سدھر جائے اور دین فاسد ہو جائے، یہی وجہ تھی کہ

---

[1] تاریخ ابن کثیر

علماء کی ایک بہت بڑی جماعت انہیں اس ورع اور حدیث و فقہ کا امام قرار دیتی ہے جسے سفیان ثوری نے اپنے بعد آنے والوں کے لیے چھوڑا تھا، معتمر بن سلیمان سے پوچھا گیا،

"اہلِ عرب میں سب سے بڑا فقیہ کون ہے؟"

انہوں نے جواب دیا

"سفیان ثوری!"

پھر پوچھا گیا،

"اور سفیان کے بعد فقیہ کون ہے؟"

جواب میں فرمایا

"عبداللہ بن المبارک!"

ابن مبارک علم آثار و سنن کی تحصیل میں بہت زیادہ جدوجہد کرتے تھے۔ وہ ساری ساری رات تحقیق و مطالعہ میں صرف کر دیتے تھے، ایک مرتبہ ان سے کہا گیا،

"جب آپ نماز پڑھ چکتے ہیں تو ہماری مجلس میں کیوں نہیں بیٹھتے آ کر؟"

جواب میں آپ نے فرمایا،

"میں اپنا وقت صحابہ اور تابعین کے ساتھ صرف کرتا ہوں!"

پوچھا گیا:

"اب صحابہ اور تابعین کہاں ہیں؟"

فرمایا،

"میں علم کی دنیا میں ان سے ملاقات کرتا ہوں، ان کے آثار و اعمال سے مستفید ہوتا ہوں، تم لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر کیا کروں؛ تمہارا کام ایک دوسرے کی غیبت کرنے کے سوا اور کیا ہے؟"

ابن مبارک ایسے شخص تھے جسے خدائے تعالیٰ نے رزقِ حسن وافر طور پر عطا فرمایا تھا، وہ لوگوں کو دنیا کی محبت میں گرفتار ہونے سے ڈرایا کرتے تھے، فرماتے تھے:۔

"جس کے دل میں دنیا کی محبت بس جائے، اور جو گناہوں سے یارانہ کرلے، پھر بھلا خیر اور نیکی کا اس کے پاس کہاں گذر؟

ابن مبارک کا خیال تھا زاہد خود سب سے بڑا سلطان ہے، اس کے سامنے دوسرے سلاطین و ملوک ہیچ ہیں، اس لیے کہ زاہد خدا کے سوا کسی اور کے سامنے ہاتھ نہیں پھیلاتا، اس کے برعکس ملوک و سلاطین لوگوں سے بے نیاز ہو ہی نہیں سکتے،

ایک مرتبہ ابن مبارک سے پوچھا گیا،

"الناس" انسان کون لوگ ہیں؟ جواب میں فرمایا،

"علماء!" پوچھا گیا، بادشاہ کون ہیں؟ فرمایا "زہاد"، پوچھا گیا کمینے کون لوگ ہوتے ہیں؟ ارشاد فرمایا، وہ لوگ جو دین کے بدلے میں دنیا حاصل کرتے ہیں[1]!"

یہ تھے وہ ابن مبارک، جن سے ملنے کی تمنا امام احمد کے دل میں موجزن تھی، جن سے کچھ کرنے کے لیے وہ بے چین تھے، لیکن کم عمری کے علاوہ حالات بھی ناموافق تھے، یہی وہ مثالی شخصیت تھی جس سے امام احمد مشابہت رکھتے تھے، آپ نے دیکھ لیا، امام احمد نے ابن مبارک میں وہ کمالات پائے، جن سے بعد میں وہ خود متصف اور مشہور ہوئے، جو دو زہد، تھوڑی پونجی پر گزر بسر کرنا، بادشاہوں اور ارباب اقتدار سے دُور دُور رہنا، دین کو اپنے رزق کی سبیل نہ بنانا، دین کے معاملات میں پتی اور دناءت کا اظہار نہ کرنا، یہ تمام باتیں امام احمد میں فضائل اور کمالات کی حیثیت سے موجود تھیں، اور یہی ساری باتیں ابن مبارک کی ذات گرامی میں بھی پائی جاتی تھیں، لہٰذا بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ابن مبارک، احمد کے استاذ تھے، اگرچہ وہ اپنے اس "استاذ" کی زیارت سے شادکام نہیں ہوئے تھے۔

امام احمد کے دوسرے اساتذہ

اور جب ہم ان بزرگوں کا ذکر کرتے ہیں جن کی زیارت تک امام احمد نہیں کر سکتے تھے، تو ہم ان بزرگوں کی حق تلفی نہیں کرتے جن کی زیارت سے وہ بہرہ مند ہوئے تھے، اس لیے کہ یہ

---

[1] الحلیۃ ج ۸ ص ۱۶۷

وہ لوگ تھے جو زاہد تھے، صاحب ورع تھے، سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عاشق تھے اور بدعت سے دُور رہتے تھے، ان لوگوں نے احمدؔ کے لیے ایک مثال قائم کی، ایک راستہ بنایا، انھوں نے ان لوگوں کا علم لیا، اور پھیلایا، جن کا زمانہ احمدؔ نے نہیں پایا تھا جنہیں وہ نہیں دیکھ سکتے تھے، جن سے ملاقات کا موقع انہیں ملا تھا، پس سفیان بن عیینہ، ابوبکر بن عیاش، وکیع بن الجراح، عبدالرحمٰن بن محمد، اور یحییٰ بن سعید القطان، اور دوسرے بہت سے اکابر یہ سب امام صاحب کے استاد تھے، زہد و تقویٰ میں اپنی مثال آپ تھے، ان سب نے امام احمدؔ کو روشنی کی راہ دکھائی ــــ!

ہم نے سفیان ثوری، اور عبداللہ بن المبارک کا ذکر خاص طور پر اس لیے کیا کہ امام احمد اپنے اخلاق و عادت، سیرت و کردار، اور شخصیت کے اعتبار سے ان دونوں سے بہت زیادہ مشابہ تھے، اور جیسا کہ ان کے اقوال اور سیرت سے اندازہ ہوتا ہے، وہ ان دونوں کی طرف بہت زیادہ مائل تھے، پس ضروری تھا کہ وہ ان دونوں کی مثال عالی کو اپنے سامنے رکھ کر رہروی کرتے، انہی کے راستے پر استقامت اور عزیمت کے ساتھ گامزن ہوتے اس لیے کہ ان کے اور ان دونوں بزرگوں کے درمیان ذہنی اور نفسی مماثلت پورے طور پر موجود تھی'' !

امام احمد کا زمانہ اور اس کی کارفرمائیاں

امام احمد نے جس دور میں زندگی بسر کی، یہ وہ زمانہ تھا جس میں عصر عباسی کے تمام عناصر پختہ ہوچکے اور برگ و بار لے آئے تھے، یہ تلخ بھی تھے اور شیریں و ترش بھی، اس دور نے ہر چیز میں پختگی پیدا کر دی تھی، خواہ وہ کسی حالت میں ہو اور اس کے خواص کچھ ہی ہوں، اس دور کا سیاسی پہلو یہ تھا کہ دولت عباسیہ کی بنیادیں مستحکم ہوچکی تھیں۔ اب کوئی ایسا حریف میدان میں باقی نہیں رہ گیا تھا جس سے کسی طرح کا اندیشہ ہو، خارجیوں کی قوت و شوکت دم توڑ چکی تھی۔ چنانچہ عباسیوں کے دور میں وہ پھر سر نہ اٹھا سکتے، ہارون رشید کے بعد علویوں میں بھی یہ دم خم نہیں رہ گیا تھا کہ وہ اپنے "بنی عم" کے خلاف صف آرا ہو سکتے۔

اگرچہ دولتِ عباسیہ، خارجی طور پر پوری طرح مستحکم ہوچکی تھی، لیکن خود اس کے اعضاء و جوارح ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار تھے، اور اس پیکار باہمی کا سب سے بڑا مظہر ولی عہدی کا مسئلہ تھا، جب برسر اقتدار خلیفہ یہ چاہتا تھا کہ اپنے سے سابق کی ولی عہدی کو توڑ ڈالے۔

امین اور مامون کے درمیان جو فتنہ و فساد پیدا ہوا وہ اس سلسلہ کی سب سے پہلی کڑی تھی، یہ ہنگامہ امین کے قتل اور مامون کی کامیابی پر ختم ہوا، لیکن یہ کامیابی اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے خوشگوار کم تھی، اور ناخوشگوار زیادہ، مامون نے یہ کامیابی ایرانیوں کی تلواروں کے بل پر حاصل کی تھی، کیونکہ امین اور مامون کی معرکہ آرائی درحقیقت عربی اور ایرانی فوج کی جنگ تھی، امین کی شکست عربوں کی شکست تھی، اس کے بعد پھر عباسی دورِ

حکومت میں ان کو عروج نہیں حاصل ہو سکا۔

تعمیر میں تخریب کا پہلو

دولت عباسیہ کے اس استقرار و استحکام کے بعد مامون جہاد کی طرف متوجہ ہُوا اس کے بعد معتصم اور واثق بھی اسی ڈگر پر چلے اور گو دولت اسلامیہ عباسیہ ایک مرعوب کُن قوت بن گئی، لیکن اس کے اندر ضعف وانحطاط کے آثار و عوامل بھی کار فرما رہے۔ (گویا

مری تعمیر میں مضمر تھی اک صورت خرابی کی)

یہ خلفاء اپنے اقتدار کے لیے عجمیوں پر اعتماد کرنے لگے، مامون نے اہلِ فارس پر بھروسہ کیا، اس کے بعد معتصم کی باری آئی، اس نے ترکوں کو سر چڑھا لیا، اور ان کے ذریعہ سے قوت پائی، اور جنگ و پیکار میں کامیابی حاصل کی، اس کے بعد ہی حکومت کا نظام ضعف وانحطاط کے عوامل سے متاثر ہو کر متزلزل ہونے لگا، چنانچہ ان عجمی طاقتوں کو جب قوت اور اقتدار کی چاٹ پڑی، تو انھوں نے خلفا کو قتل کیا، ان کا شیشۂ ناموس توڑا، انہیں اپنا ہدفِ استبداد بنا لیا، اور ان کے نام پر عوام کو ستایا اور پریشان کیا، نتیجہ یہ ہُوا کہ دولت اسلامیہ عباسیہ کی وحدت ختم ہو گئی، اور وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی۔ اس کا سیاسی مرکز ختم ہو گیا، اور وہ ایک بکھری ہوئی قوت بن گئی۔

یہ تھے وہ سیاست کے مظاہر جن میں سے بعض کو احمدؒ نے دیکھا، محسوس کیا، پایا، وہ ایک عرب نژاد شخص تھے، شیبانی قبیلہ کے ایک فرد، ان کے دادا نے اس حکومت کی بنیادیں مستحکم کرنے کے سلسلہ میں مجاہدات کیے تھے، ان کے والد بھی ایک سپہ گر تھے، لیکن قبل اس کے کہ عربوں کی ذلت اور اہانت کا دور شروع ہو، انھوں نے اس دنیا سے آنکھیں موند لیں، امام احمدؒ نے عربوں کی یہ ذلت دیکھی جسے وہ کبھی پسند نہیں کر سکتے تھے، لیکن ان میں اتنی سکت نہیں تھی کہ اپنے غم و غصہ کا اظہار جنگ و پیکار کی صورت میں کر سکتے، اس لیے کہ وہ اہل علم تھے، صاحبِ شمشیر نہیں تھے، نہ وہ کوئی ایسی جماعت بنانے پر تیار تھے جو حکومت کی جڑیں کھوکھلی کر دے، انتہائی خفگی اور برہمی کے باوجود وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ اس اسلامی حکومت کا ایوان زمین پر آ رہے، اور ایسی ہر سعی و کوشش کا لازمی طور پر انجام بھی

ہونا، ان کے غضب اور غصہ کا مظاہرہ، خلفا اور عمال پر نکتہ چینی اور ملامت کی صورت میں بھی نہیں ہو سکتا تھا، نہ حکومت کے حامیوں اور کارگزاروں پر نقد و جرح کی صورت میں وہ اسے مناسب سمجھتے تھے، ان کے غیظ و غضب کا مظاہرہ جو ان کے شایان شان ہو یہی ہو سکتا تھا کہ وہ ان خلفا اور عمال حکومت سے دُور دُور رہیں، ان کے قریب نہ پھٹکیں، اور اپنی ساری توجہ علم پر منعطف کر دیں، اور اپنے آپ کو سیاست، اور جتھے بندی سے بالکل الگ تھلگ کر لیں، اور انہوں نے یہی کیا۔

امام احمد کا یہ مسلک ان کے پیش رو دو اماموں کے طریق عمل کے درمیان اعتدال اور توسط کا مسلک تھا، یعنی امام ابو حنیفہ تو اثنائے درس میں خلفاء اور عمال حکومت پر نکتہ چینی بھی کر لیا کرتے تھے۔ فتوے دیتے وقت ان کے قلم سے ایسی عبارت بھی معرض تحریر میں آجاتی تھی جس سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ عوام کو حکومت کے خلاف علویوں کی پشت پناہی، اور ان کی باغیانہ سرگرمیوں میں امداد و اعانت بھی جائز سمجھتے تھے، وہ ان کے بارے میں سکوت نہیں اختیار کرتے تھے، اگرچہ واضح اور صریح طور پر اعلانِ بغاوت بھی نہیں کیا تھا، لیکن سیاقِ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس حکومت کے خلاف ہتھیار اٹھانے کو جائز اور مباح قرار دیتے تھے، امام ابو حنیفہ کے فتاویٰ کے سیاق عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان خلفا کے خلاف خروج کو بغاوت ہی نہیں مانتے تھے، گویہ دوسری بات ہے کہ عملی طور پر وہ ان لوگوں کے شریک نہیں تھے۔

اس کے برعکس امام مالک خروج کو جائز نہیں سمجھتے تھے، نہ لوگوں کو حکومت کے خلاف اکساتے تھے، وہ حکومت کے والیوں اور کارفرماؤں سے تعلقات اس بنا پر رکھتے تھے کہ ان کی اصلاح کر سکیں، اور مظالم اور حق تلفی سے روکیں۔

اب رہے امام احمد، سو وہ ان دونوں راستوں کے بین بین تھے، نہ وہ فتنہ کی دعوت دیتے تھے، نہ لوگوں کو حکومت کے خلاف اُکساتے تھے، نہ اُن کے خلاف کوئی بات کہتے تھے، نہ ان پر نکتہ چینی کرتے تھے، لیکن اس کے باوجود ان کے ساتھ تعاون بھی نہیں کرتے تھے، نہ ان کے عطایا قبول کرتے تھے، بلکہ ان کے مال سے بیزار رہتے تھے، ان کے

عطایا سے منحرف رہتے تھے، اور پورے طور پر اپنے آپ کو علم کے لیے وقف کر چکے تھے

معتزلہ اور علمائے حق

ایرانیوں کے غلبہ کا نتیجہ یہ ہُوا کہ علمی امور و معاملات میں وہ جماعت صاحب امر و نفوذ بن گئی جسے معتزلہ کہتے ہیں،

امام صاحب اس جماعت کے عقائد و افکار کو منہاجِ سلف سے انحراف اور سنتِ نبویہؐ سے روگردانی قرار دیتے تھے، اسی لیے وہ خلفاء اور امراء سے اور زیادہ اجتناب کرنے لگے، لیکن اس کے باوجود ایسا نہیں ہُوا کہ جس چیز کو وہ بدعت سمجھتے ہوں، اس کے بارے میں سکوت اختیار کر لیا ہو، وہ لوگوں کو معتزلہ کے ساتھ نشست و برخاست سے ان سے بحث مباحثہ اور مناظرہ کرنے سے لوگوں کو روکتے تھے، ان کا خیال تھا، جو شخص ان کے ساتھ بار ان کے طرز پر معاملاتِ دین میں غور و خوض کرتا ہے وہ بالآخر ان کا ہم خیال بن جاتا اور اپنے آپ پر بدعت کا دروازہ کھول لیتا ہے، اور پھر تابڑ توڑ بدعتیں اور گمراہیاں اس پر وارد ہونے لگتی ہیں۔

امام احمد اور معتزلہ کا اختلاف

اب ہم یہ بتائیں گے کہ امام احمد اور معتزلہ کے مناہج فکری میں اختلاف کس طرح پیدا ہُوا؟ اور پھر ان دونوں میں مخالفت کیونکر بڑھی اور پروان چڑھی؟

جہاں تک ہمارا خیال ہے عباسی دور میں معتزلہ کا وجود ایک ناگزیر اور لابدی چیز تھا، یہی زمانہ تھا جب زندیق (گمراہ) لوگ پیدا ہوئے اور اُبھرے، یہ لوگ ایسے افکار و آراء کا اظہار کرتے تھے جو اسلامی سوسائٹی کے لیے فتنہ و فساد کے موجب تھے، یہ ایسی سازشیں کرتے رہتے تھے جو اسلام کے لیے تباہ کُن تھیں اور جن کی بنیاد مسلمانوں کے لیے کید و فریب اور اسلام کے لیے استخفاف پر تھی۔ انہی میں ایک گروہ ایسے لوگوں پر بھی مشتمل تھا جن کی خواہش تھی کہ اسلامی اقتدار ختم اور فارسی اقتدار بحال ہو جائے، جیسا المقنع خراسانی، مہدی کے عہد میں خروج کر کے ثابت کر چکا تھا، یہ رنگ دیکھ کر خلفاء عباسیہ نے ایک طرف تو تلوار میان سے نکالی، اور زنادقہ پر پل پڑے، اور دوسری طرف علماء کو اس طرف آمادہ کیا اور ان کی حوصلہ افزائی کی۔ زیادہ تر معتزلہ ہی اس کے لیے

میدان میں اترے، اور انہوں نے ان کے دلائل کے تار و پود بکھیر کر رکھ دیئے، ان کے دلائل توڑے، ان کے یہ کارنامے دیکھ کر خلفاء نے بھی انہیں اپنا مقرب بارگاہ بنایا، اپنی مجالس میں بار دیا، قصر شاہی کے پھاٹک ان کے لیے کھول دیئے، یہ سب کچھ تو منصور اور مہدی کے زمانہ میں ہوا، پھر مامون، معتصم اور واثق کے دور میں ان کی قدر و منزلت اور زیادہ بڑھ گئی۔ انہیں وزارت کے منصب پر فائز کیا گیا، انہیں حجابت کا مرتبہ عطا کیا، کاتب اور سکرٹری مقرر کیا۔ مامون کا تو یہ حال تھا کہ وہ اپنے آپ کو انہی میں شمار کرتا تھا۔ انہی کے اصولوں اور دلیلوں کی روشنی میں مخالف افکار کا محاسبہ کرتا تھا۔ غرض معتزلہ نے عہد عباسی میں علمی افکار و خیالات پر بھی پورا پورا نفوذ اور اقتدار حاصل کر لیا تھا۔

زنادقہ اور مجوس وغیرہ کا ردّ و مقابلہ جب اس امر کا موجب ہوا کہ معتزلہ بزعم خویش اسلام کی طرف سے دفاع اور اس کے اسلامی عقائد ثابت کرنے کے لیے استدلال کا ایسا طریقہ اختیار کریں جو بالکل نیا ہو، اس کا نشان سلف صالح صحابہ اور تابعین کے ہاں کہیں نہیں ملتا تھا، انہوں نے فلسفہ کے اسلحہ سے اپنے آپ کو مسلح کیا، اور ہجوم و دفاع کے سلسلہ میں ان اسلحہ کا بے محابا استعمال شروع کر دیا اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ حریف مقابل کے افکار و خیالات خود ان میں سرایت کر گئے۔ اور ایسے فلسفیانہ مسائل پر انہوں نے سوچ بچار شروع کر دیا، سلف صالح کے عہد میں جن پر کبھی غور نہیں کیا گیا تھا۔ مثلاً انسان کے ارادہ اور اس کے عمل پر، اللہ تعالیٰ کہاں تک کارفرما ہے؟ پھر یہ خدائے بزرگ و برتر کے صفات پر بھی بحث کرنے لگے، یعنی صفاتِ الٰہیہ غیر ذات ہیں یا عین ذات؟ یہ اور اس طرح کی دوسری باتوں پر انہوں نے بحث و گفتگو شروع کر دی، وقت کے فقہاء نے ان باتوں کا بُرا مانا، اور انہیں سخت ناپسندیدہ قرار دیا۔

عقائد کے سلسلہ میں استدلال کا جو طریقہ معتزلہ نے اختیار کیا تھا، محدثین اور فقہاء نے اسے مسلکِ صحابہ اور تابعین کے خلاف سمجھا اور اس کی مخالفت کی، اور یہ بالکل طبعی امر تھا کہ یہ دونوں فریق جو دینِ اسلامی کی خدمت کا ولولہ اپنے دل میں رکھتے تھے، اپنے اختلافِ عقلیت اور طرزِ فکر کی بنا پر ایک دوسرے سے قریب نہیں ہو سکتے تھے۔ فقہاء اور محدثین

کا مسلک یہ تھا کہ وہ اپنے دین کو کتاب وسنت سے پہچانتے تھے۔ اور فہم نصوص کتاب وسنت، اور ان دونوں کی عبارت اور اشارت اور استنباطِ احکام کے سلسلہ میں ان کا عمل یہ تھا کہ اگر کوئی نص نہیں ملتی تھی تو اجتہاد سے کام لیتے تھے، بس زیادہ سے زیادہ وہ یہاں تک جا سکتے تھے، لیکن معتزلہ اتنے محتاط نہیں تھے، وہ اثباتِ عقائد کا کام عقلی موشگافیوں سے لیتے تھے، اور اس طرح وہ فلسفیانہ اصولوں، اور فن منطق سے حسبِ مرضی کام لیتے رہتے تھے۔

مامون اور اس کے بعد متوکل کے دور میں اس کے حکام وعمّال سے یہ کیا کہ خلق قرآن کے سلسلہ میں انہوں نے معتزلہ کے افکار وآرا قبول کرنے پر علماء کو مجبور کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں فریقوں میں جنگ وپیکار کا سلسلہ شروع ہو گیا، معتزلہ کو موقع مل گیا، وہ فقہاء اور محدثین کے مخالف تھے ہی، چل نکلے، اور انہوں نے ظلم وستم کا بازار گرم کر دیا، اس سلسلہ میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ پر جو ستم ٹوٹے، جو مصیبتیں نازل ہوئیں، ان کی تفصیل صفحات ماسبق میں گزر چکی ہے۔

تدوینِ فقہ وحدیث

اب ہم بتائیں گے کہ زیر بحث زمانہ میں علم حدیث اور فقہ کی کیا کیفیت تھی؟

اس سے قبل ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ وہ دور ہے جب ہر چیز حدکمال کو پہنچ چکی تھی، چنانچہ فقہ بھی تکمیل کے مراحل بدرجہ اتم طے کر چکی تھی اور اس کے اصول وضع ہو چکے تھے، علماء کے حلقے اس کے درس وتدریس کا سلسلہ شروع کر چکے تھے، اس زمانہ میں فقہ بصری، یا کوفی، یا شامی یا حجازی نسبت نہیں رکھتی تھی، بلکہ پوری فقہ مجموعی طور پر "اسلامی فقہ" مانی جاتی تھی، اس دور میں مختلف ممالک کے سفر وسیاحت کی منزلیں علماء جو طے کرتے تھے اس کا باعث یہ تھا کہ ہر شہر کے عالموں کا علم حاصل کر لیا جائے، اور پھر ان مساعی کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے جو آثار ونقوش حاصل ہوں، ان کی تدریس باہمی کا سلسلہ شروع کیا جائے، اس طرح فقہ حجازی، اور فقہ عراقی میں اشتراک پیدا ہوا اور ہم سمجھتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنی کتابوں میں عراق، شام، اور حجاز کے علماء فقہا کے ثمراتِ سعی وکوشش ایک جگہ جمع کر دیئے۔

اس کے بعد مجتہدین کی ہر جماعت کے لیے فقہی مجموعے مدوّن ہو گئے، امام مالکؒ نے

اپنی مؤطا تصنیف فرمائی، بعدہ ان کے شاگردوں نے "المدونہ" کے نام سے مالکی فقہ کا ایک جامع مجموعہ مدون کر ڈالا، قاضی ابو یوسف نے حنفی فقہ پر کئی جامع کتابیں ترتیب دیں۔ امام محمدؒ نے فقہ عراقی پر مشتمل ایک مجموعہ تیار کیا، ان سب کے بعد امام شافعیؒ نے ایک ایسی مبسوط اور ضخیم کتاب مرتب فرمائی، جسے اس دور کی فقہ کی زندہ تصویر کہنا چاہیئے، اس میں فقہ و استنباط کے تمام مسائل آ گئے ہیں، اس مبسوط کتاب کا نام انہوں نے "الام" رکھا، لیکن بعض متقدمین اسے "المبسوط" ہی کے نام سے پکارتے تھے۔

امام احمد کے سامنے یہ سارا فقہی مواد موجود تھا، جس کا بہت بڑا حصہ انہوں نے پڑھ ڈالا، کچھ حصہ حلقۂ درس میں شریک ہو کر باقاعدہ پڑھا، چنانچہ امام شافعی جب دوسری مرتبہ بغداد آئے تو امام صاحب نے ان سے "فقہ" حاصل کی۔ اس سے قبل فقہائے عراق کی کتابیں وہ دیکھ چکے تھے۔ لیکن مطالعہ کے بعد وہ اس سے بیزار ہو گئے تھے، لیکن چنانچہ امام احمد کا مسلک عام طور پر فقہائے عراق کے خلاف ہے، غرض اس طرح امام احمد نے تمام فقہی ثمرات سے پورے طور پر واقفیت پیدا کر لی، اس سے اپنی عقل و فکر کو غذا پہنچائی اور عام اس سے کہ ان کے نتائجِ فکر سے متفق ہوں یا مختلف، اس سے بہر حال انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے انہوں نے اپنی عقل کا تغذیہ بہم پہنچایا، لیکن اگرچہ خود انہوں نے علومِ سنت کی طرف توجہ کی، یہی وجہ ہے کہ ان کی فقہ پر اثر کا رنگ غالب ہے، یہاں تک کہ ان کے فتاویٰ کو آثار کہتے ہیں نہ کہ فقہ،

اس دور کا ایک کارنامہ یہ ہے کہ اس میں کلیات وضع کیے گئے، اور استنباط کے طریقے ضبط میں لائے گئے، یہی وہ فن ہے جسے بعد میں "اصول فقہ" کا نام دے دیا گیا۔ یہ اہم کام امام شافعیؒ نے سرانجام دیا، فقہ میں اصولی کلیات کے وضع و تدوین کا سہرا انہی کے سر ہے، جبکہ اس سے قبل فقہ صرف فتووں اور جزئی مسائل کا نام تھا، انہوں نے اس سلسلے میں اپنی مشہور کتاب "الرسالہ" تصنیف فرمایا، جس میں استنباط کے وسائل وضوابط اور حدود پر سیر حاصل بحث کی ہے، اور ان قیاسات کی صحت پر دلائل قائم کیے ہیں، امام شافعیؒ پر جو ہم نے لیکچر دیئے ہیں (جو "الشافعی" کے عنوان سے ایک ضخیم کتاب کی صورت میں طبع ہو چکے ہیں)، ان میں

ہم نے لکھا ہے کہ سب سے پہلے امام ہی نے اس فن کی ابتدا کی جب کہ وہ مکہ شریف میں مقیم تھے جہاں انہوں نے فقہ مالکی، مدنی، اور فقہ عراقی پر عبور حاصل کیا، اور ان دو مکاتب فکر میں ایک ایسے باہوش وگوش شخص کی طرح موازنہ شروع کیا، جو فروع کو اصل کی طرف لوٹاتا ہے، پھر ۱۸۴ھ کے بعد جب وہ بغداد واپس آئے تو ان کے ساتھ ان کے ثمرات تفکیر بھی تھے۔

امام احمد کو امام شافعی سے استفادہ کا دو مرتبہ موقع ملا، ایک مرتبہ مکہ میں دوسری مرتبہ بغداد میں جب کہ وہ اپنے ثمرات تفکیر کی نشر واشاعت میں معروف تھے۔ امام شافعی جب تک بغداد میں مقیم رہے، امام احمد ان سے استفادہ کرتے رہے، اس طرح انہوں نے چار سال ان کی خدمت میں گزار دیئے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امام احمد کے افکار و نظریات اور طریق تحقیق پر حضرت امام شافعی کا خاصا اثر ہے، اگرچہ آپ کا دینی و علمی ذہن بنانے میں دوسرے عناصر علمیہ بھی موثر تھے۔

دیار مختلفہ کی متفرق احادیث

امام احمد ہی کے زمانہ کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں علم حدیث بھی تکمیل کو پہنچا، امام احمد سے پہلے سنت اور آثار کی دراست نے تکمیل ونمو کے مراحل نہیں طے کیے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایتوں کا ایک ڈھیر لگا تھا لیکن اس ذخیرہ میں سے صحیح اور غلط کے پہچاننے کا کوئی اصول اور ضابطہ مقرر نہیں ہوا تھا، نہ صادق کو غیر صادق سے ممتاز کرنے کا کوئی اصول موجود تھا حضرت عمر بن عبد العزیز نے ارادہ کیا تھا کہ سنت صحیحہ کا مجموعہ تیار کریں اور اسے لوگوں میں پھیلا دیں لیکن قبل اس کے کہ ان کا ارادہ تکمیل تک پہنچے، قضا کا پیام آگیا، اور وہ اس دنیا سے رخصت ہو گئے ان کے بعد علماء نے تدوین حدیث کی طرف توجہ کی، چنانچہ امام مالک نے "موطا" کے نام سے ایک مجموعہ تیار کیا، امام شافعی کی مسند مرتب کی گئی، قاضی ابو یوسف اور امام محمد کے آثار جمع کئے گئے، عراق کے دوسرے فقہا نے بھی اس طرح کے کام کیے، لیکن اب تک کوئی ایسا مجموعہ مرتب نہیں ہوا تھا جو صحیح حدیثوں پر مشتمل ہوتا، امام مالک کی موطا میں وہ آثار تھے، جو امام مالکؒ کے نقطۂ نظر سے صحیح اور درست تھے۔ علاوہ ازیں اس میں ان صحابہ کے آثار تھے جو مدینہ میں اقامت اختیار کیے ہوئے تھے، اسی طرح فقہائے عراق نے جو آثار جمع کیے تھے وہ ان

صحابہ یا تابعین کے تھے جو عراق میں قیام فرما تھے، اسی طرح شامیوں کے جمع کردہ آثار ان صحابہ کے آثار تک محدود تھے، جو شام میں تشریف رکھتے تھے، یہاں تک کہ ہجری سنہ کی دوسری صدی کا نصف گزر گیا، اور اب لوگ طلبِ حدیث کے سلسلہ میں مختلف دیار و امصار کا سفر کرنے لگے، جو لوگ بلادِ حجاز کا رُخ کرتے تھے، وہ اہلِ حجاز سے حدیثوں کی سماعت کرتے تھے، مکہ میں سفیان بن عیینہ کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کرتے تھے، اور مدینہ میں امام مالکؒ سے استفادہ کرتے تھے، جو لوگ بصرہ اور کوفہ کا سفر کرتے تھے، وہ ان مقامات کے صحابہ اور تابعین کے آثار کی جستجو میں رہتے تھے، اسی طرح یمن اور شام کا سفر اختیار کرنے والے لوگ، ان آثار اور احادیث کو حاصل کرتے تھے جو وہاں کے مقیم صحابہ اور تابعین پر منتہی ہوتے تھے ۔!

امام احمد کا عصر دراصل اقطارِ مختلفہ کی احادیث کو مجتمع کرنے کا دور تھا، اور اس جمع کرنے کا مقصد یہ تھا کہ احادیث واردہ کا مختلف فقہی ابواب کے ماتحت احاطہ کر دیا جائے اور درراست کا اسلوب یہ تھا کہ احادیث کے اسناد پر نظر ڈال کر جو کچھ اس سے مستنبط ہوتا ہے وہ معلوم کر لیا جائے، ساتھ اس کے ضعف و قوت کا موازنہ اور ناسخ و منسوخ کا علم حاصل ہو جائے حقیقت یہ ہے کہ فقہ میں جو تحقیق و تدقیق ہو رہی تھی، چونکہ اکثر پیش آمدہ مسائل میں بُعدِ اقالیم کی وجہ سے حدیثیں نہیں ملتی تھیں، بنا بریں اس خلا کو قیاس و استنباط سے پُر کرنا پڑتا تھا۔ محدثین کے ان سفروں کی وجہ سے مختلف ممالک کی روایات میں تبادل ہُوا، اور اس طرح ان مسائل میں حدیثیں دستیاب ہو گئیں، نتیجہ یہ ہُوا کہ فقہ الحدیث پایہ تکمیل کو پہنچی ۔

امام احمد اس میدان میں پیش رو بن کر آئے، ان کی حیثیت ایک مجاہد کی تھی، وہ حافظِ حدیث تھے، ان کی مسند سب سے پہلی کتاب ہے جو سب شہروں کی احادیث کی جامع ہے۔

”مسند“ کے متعلق مزید تفصیل ہم آئندہ کریں گے ان شاء اللہ۔

اسنادِ حدیث کی جرح و تعدیل

سنّتِ نبوی کی تکمیل احادیثِ امصار کے جمع کر لینے ہی پر موقوف نہ تھی، اس کی دراست بھی ضروری اور لازمی چیز تھی، امام مالکؒ نے راویانِ حدیث کے تفحص کا کام ایسے شروع کیا جیسے ایک ماہر صراف

کھوٹے اور کھرے سکّہ کو پرکھتا ہے، اس کے علاوہ انہوں نے ایسی حدیثوں پر بھی تنقید کی جو قرآن اور سنّتِ مشہورہ کے معارض تھیں، پھر امام شافعی آئے، اور انہوں نے احادیثِ مرسلہ، منقطعہ اور متصلہ کی تحقیق شروع کی، اور ان کے استدلال و مراتب کی قوت کو پرکھا، اور یہ بتایا کہ تعارض کی صورت میں کون سی حدیث قبول کی جائے گی اور کون سی رد کر دی جائے گی؟ پھر راوی اوّل سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک کی سندِ کامل کی چھان بین کا دور شروع ہوا، امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ وغیرہ کے زمانے میں سندِ کامل پر زیادہ توجہ نہیں کی جاتی تھی، اس لیے کہ تابعین کا دور تھا، ظاہر ہے کہ اکثر رواۃ تابعین (صحابہ کے شاگرد) ہی تھے۔

یہی وجہ تھی کہ امام مالکؒ پوری سند نکل آنے پر زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے، اور احادیث مرسلہ کو قبول کر لیتے تھے اس لیے کہ ان کے نزدیک وہ لوگ معتبر تھے جو ان سے نقل کرتے تھے، لیکن جب تابعین کا دور ختم ہو گیا، اور عصرِ شافعی میں اور اس کے بعد سند لمبا ہوا، تو علمائے وقت نے سند کی بلندی اور پستی، اتصال و انقطاع پر توجہ شروع کی، اور رجالِ سند کی دیکھ بھال پر متوجہ ہوئے، اس لیے کہ اس کی ضرورت تھی کہ پہلے راوی سے لے کر صحابی تک تمام راویوں کی عدالت پر یقین ہو جائے تاکہ روایت کی طرف سے دل مطمئن ہو، اور مروی عمل کے لیے حجت بن جائے۔

غرض امام احمدؒ ایسے زمانہ میں اُبھرے، جب حدیث و سُنّت کا فن اس درجہ تک پہنچ چکا تھا، انہوں نے حدیث کو حاصل کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا، تحصیلِ حدیث کے سلسلہ میں وہ سند اور علّت کا کھوج لگانے میں، بہت زیادہ دقتِ نظر سے کام لیتے تھے، وہ کوئی ایسی حدیث قبول نہیں کرتے تھے جس کا راوی زندہ ہو، اور اس سے ملاقات ممکن ہو، وہ راستہ کی تمام دشواریوں کا مقابلہ کرتے ہوئے اس کے در تک پہنچتے تھے، اور وہاں جا کر وہ روایت جو اس کی طرف منسوب ہوتی تھی حاصل کرتے تھے، وہ حاصل شدہ روایت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ امکانی کوشش صرف کر کے غایت یعنی راوی تک پہنچ کر دم لیتے تھے، اور ان کا یہ رویہ تحصیلِ حدیث اور صحتِ حدیث کی توثیق کے سلسلہ میں احتیاط پسندی، اور تقوے کی

انتہا تھی،

یہ تھے سنّتِ نبوی کی تعلیم و دراست کی پختگی اور اس کے مظاہر۔ امام صاحب نے ان سے پورا پورا فائدہ اٹھایا، انہوں نے نہ صرف احادیث و آثار کی تعلیم ان لوگوں سے لی، جو اس کے ماہر تھے، بلکہ فقہ بھی ان اکابر سے حاصل کی جو اپنے تفقہ میں ممتاز تھے، اس سعی و جستجو اور احتیاط و تقویٰ نے امام احمد کو حدیث اور فقہ کا امام بنا دیا،

مناظروں کا دور

یہ دور ممالکِ اسلامیہ میں فقہی ثمرات و نتائج کے اختلاط و امتزاج کا تھا، اس اختلاط و امتزاج نے فکر و رائے کے تصادم کی صورت پیدا کر دی یہیں سے مناظروں کا سلسلہ شروع ہوا۔ کبھی ایسے مناظروں کا مقصد حق تک پہنچنا ہوتا ہے، کبھی اپنے فکری مسلک کو دوسرے مسلک پر غالب کرنا، یا ایک رائے پر دوسری رائے کو ترجیح دینا۔

جب امام شافعی اپنے ابتدائی ایام میں بغداد میں مقیم تھے، وہاں قدم رکھتے ہی انہوں نے جو بات دیکھی، وہ مناظروں کی گرم بازاری تھی، اس زمانہ میں فقہاءِ عراق اور فقہِ مدنی کے طرفداروں میں "گواہ" اور "قسم" کے معاملہ پر مناظرے ہو رہے تھے، فقہِ مدنی کی رُو سے مدنی کے پاس دو گواہ نہ ہوں، تو ایک گواہ ہونا کافی ہے، دوسرے گواہ کی بجائے ایک گواہ کی گواہی کافی تھی، اور حقدار کے لیے مدعی سے قسم (بیان حلفی) سے لی جائے گی۔ اور مدعا علیہ سے قسم اس وقت تک لی جائے گی جب مدعی کے پاس ایک شہادت بھی موجود نہ ہو۔ اس مسئلہ میں امام شافعی نے مدنی فقہ کے طرفداروں کا ساتھ دیا، اسی لیے ان کا لقب ہی "ناصر السنّت" پڑ گیا۔

یہ مجادلات زبانی بھی ہوتے تھے اور تحریری بھی، جیسے امام لیث بن سعد کے نام امام مالک کا مکتوب، یہ مجادلات فقہیہ موسمِ حج میں مکّہ کے کوچہ و بازار میں برپا رہتے تھے، نیز امصارِ اسلامیہ مثلاً بغداد، بصرہ، کوفہ، دمشق اور فسطاط وغیرہ میں بھی ان کا سلسلہ جاری رہتا تھا، خلفاء اور امراء کی مجلسوں میں بھی ان کا چرچا رہتا تھا، یہ وہ زمانہ تھا کہ کوئی فقیہ جہاں بھی جاتا تھا اُسے ایسے دعوتِ مناظرہ دینے والے بعض لوگوں سے سابقہ پڑتا تھا جو کسی پیش آنے والے مسئلہ میں فقہی حل کے تلاش کے لیے اس سے تبادلۂ خیالات کرے تاکہ شرعی حکم کا پتہ

چل سکے۔ اگرچہ بعض دفعہ ایسے فقہاء بھی مناظرہ کے لیے تیار رہتے تھے جن کی غرض امرِ حق معلوم کرنا نہیں بلکہ یہ کہ کسی خاص نظریے اور مسلک کو خواہ مخواہ تائید حاصل ہو، یا اپنی جودتِ طبع اور ذکاوت و فراست کا لوہا منوالیا جائے۔

اور جدل و پیکار کا یہ سلسلہ صرف فقہاء ہی کے درمیان نہیں تھا، بلکہ یہ علماء علمِ کلام معتزلہ وجہمیہ، و مرجیہ وغیرہم اور فقہاء کے مابین بھی تھا، پھر معاملہ یہیں ختم نہیں ہوجاتا تھا، یہ کلامی علماء خود باہم بھی، جدل و پیکار میں مصروف رہتے تھے، جیسا کہ معتزلہ و جبریہ اور علماءِ علمِ کلام کے مابین سلسلہ جاری رہتا تھا۔ یا کلامی علماء اور غیر مسلم فلاسفہ کے درمیان —— جو دیارِ اسلامیہ میں مقیم تھے —— آویزش ہوتی رہتی تھی، ان لوگوں کے مانند، جو سفسطائیت سے متاثر تھے، جیسا کہ نظام، اور متکلمین کے درمیان جنگ وجدل قائم تھی، یا نظام اور مانوی فرقہ کے لوگوں کے درمیان فکری تصادم ہوتا رہتا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ زمانہ مختلف فرقوں، اور جماعتوں کے مابین فکری تصادم کا زمانہ تھا، نہ صرف فرقوں اور جماعتوں کے مابین، بلکہ مختلف عقلی مذہبوں، اور آراء فقہیہ کے مابین بھی تصادم اور آویزش کا چکر چل رہا تھا، اور فکری تصادم کا لازمی نتیجہ یہی ہو سکتا ہے کہ مناظروں کی گرم بازاری ہو، تاکہ متنازعہ فیہ مسائل کے سلسلہ میں راہِ حق و صواب تک پہنچنا آسان اور ممکن ہو جائے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ بعض دفعہ ان مناظروں اور مجادلوں کا مقصد عقلی غلبہ اور فکری تسلط حاصل کرنا بھی ہوتا تھا —— الغرض دونوں قسم کے مناظرین اس دور میں موجود تھے۔

امام شافعیؒ کی کتاب "الام"

اس دور میں علم کی روح، تصادم فکری، ذہنی آویزش، اور جدل و پیکار کا جامع نقشہ اگر کسی ایک شخصیت میں جلوہ گر نظر آتا ہے تو وہ امام شافعی کی ذات ہے۔ وہ اس عہد کی روح کے پیکر تھے، فقہ و سنّت کے سلسلہ میں جو فکری اشکال رونما ہوئے تھے، ان کی داستان بھی وہ خوب بیان کرتے ہیں۔ امام شافعیؒ کی ذات بیانِ حال ہے اُن لوگوں کا جو سنّت سے دلیل لانے کے منکر تھے —— جیسے بعض علماء بصرہ —— اور ان لوگوں کا بھی، جو خبر آحاد سے احتجاج کے قائل نہیں تھے، بلکہ صرف اس حدیث کو قبول کرتے تھے جو متواتر ہو، یعنی جس کے روایت کرنے والے ایک

جماعت ہوں۔

امام شافعیؒ نے ان کا ردّ کیا، ایسے بہت مضبوط طریقہ سے کہ ان کا ناطقہ بند کر دیا اور انہیں مجالِ دم زدن نہ رہی، یہاں تک کہ حق ان کی زبانوں پر جاری ہوگیا۔

امام شافعیؒ ان لوگوں کا بھی ردّ کرتے ہیں جو قیاس کو خبرِ آحاد پر ترجیح دیتے تھے یا بعض آحاد حدیثوں کو قرآن کے "عام حکم" کے سلسلہ میں نا قابلِ قبول خیال کرتے ہیں۔ امام شافعیؒ نے ان پر بھی تنقید کی ہے جو آثارِ صحابہ کو احاد حدیثوں پر ترجیح دیتے تھے۔ ان مباحث کو ہم مختلف مقامات میں بٹا ہُوا دیکھتے ہیں۔ مثلاً کتابِ مالک اور فقہ العراقیین، یا الرد علی سیر الاوزاعی، اس میں ہمیں استحسان کے ابطال کے سلسلہ میں بعض دلچسپ اور کار آمد چیزیں ملتی ہیں، اس مسئلہ میں امام شافعی، مالکیوں اور عراقیوں، دونوں کا رد کرتے ہیں۔ بلکہ ان تمام لوگوں کا رد کرتے ہیں جو استدلالِ فقہی میں نص سے تجاوز کر جاتے ہیں، یا نص پر عمل کرنے کے سلسلہ میں راہِ صواب سے ہٹ جاتے ہیں۔

امام شافعی کی کتاب الام کے سوا، کوئی کتاب ایسی نظر نہیں آتی جس کے مطالعہ سے پڑھنے والا، اس عصر کے اجتہاد اور خاص طور پر اس زمانہ کی فقہی کیفیتوں اور صورتوں کا صحیح اندازہ کر سکے، جس میں امام احمد کی نشوونما ہوئی، صرف یہی ایک ایسی کتاب ہے جس میں موافق و مخالف ہر طرح کے دلائل، ان کی تائید و تنقید کے سلسلہ میں تفصیلی مواد مل سکتا ہے۔

یہ کتاب (الام) صرف یہی نہیں کہ اپنے زمانہ کی روحِ فکری کی معنوی طور پر آئینہ دار ہے، بلکہ اس کی شکل وصورت کی وضاحت بھی بڑی خوبی سے کرتی ہے، اس میں ہمیں ان مناظروں کی داستانیں بھی ملتی ہیں جو امام شافعی اور ان کے مدمقابل لوگوں کے مابین ہوئے۔

مذکورہ حقائق کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ دَور بحث وجدل، اور فکری آویزش نیز تکمیلِ علومِ دینیہ کا دَور تھا۔ اس میں ہمیں ایسے لوگ بھی ملتے ہیں جو سنّت کا انکار کرتے ہیں، ایسے بھی جو خبرِ آحاد سے احتجاج کے قائل نہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان موثرات کا امام احمد نے کیا اثر قبول کیا؟

بات یہ ہے کہ اس زمانہ کے مفکرین پر اپنے عہد کے مؤثرات، مختلف اور متنوع صورت

میں پیش انداز ہوئے۔ خاص طور پر عہد عباسی کا وہ زمانہ جس میں امام احمدؒ نے زندگی گذاری۔ مختلف قسم کے اثرات رکھتا تھا، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ افکار و آراء کا تصادم جاری تھا۔ اگر ایک طرف وہ لوگ بات پاتے ہیں جو خبر آحاد کو قابلِ حجت نہیں سمجھتے تو دوسری طرف ایسے بھی ہیں جو خبر آحاد کو قبول تو کر لیتے ہیں لیکن قیاس کو اس پر مقدم رکھتے ہیں۔ پھر وہاں ایسے لوگ بھی ہیں جو صحابہ کے فتاویٰ کو سنّت قرار دیتے اور ان میں اور اخبار آحاد میں موازنہ کرتے ہیں۔ ایسے لوگ بھی ملتے ہیں جو سنّت سے تمسک کے معاملہ پر زیادہ مضبوط ہیں۔ یہ لوگ سنّت کے خلاف کسی چیز کی پروا نہیں کرتے۔ نیز یہ لوگ قرآن کے "عام حکم" کو حدیث سے "خاص" کرنے کے قائل ہیں۔ کیونکہ حدیث قرآن حکیم کی تفسیر اور اس کی وضاحت ہے، اور اسی کو یہ حق حاصل ہے کہ عام کی تخصیص اور مطلق کو مقید کرے۔

اس رنگا رنگ دستر خوان سے امام احمدؒ نے اپنے ذوق کی چیزیں چُن لیں۔ ان کا رجحان شروع ہی سے سنّت کی طرف رہا۔ لیکن ساتھ ہی فتاویٰ صحابہ و کبار تابعین کے علم حاصل کرنے کا بھی خاص شوق تھا۔ وہ ان ہی چیزوں سے تخریج مسائل کیا کرتے تھے۔ چنانچہ صحابہ و تابعین کے علم حاصل کرنے کا بھی خاص شوق تھا۔ وہ ان ہی چیزوں سے تخریج مسائل کیا کرتے تھے۔ چنانچہ صحابہ و تابعین کے آثار سے ان کا شغف اس درجہ بڑھا ہوا تھا کہ انہیں تابعین میں شمار کیا جانے لگا اگرچہ انھوں نے ان بزرگوں سے نہ ملاقات کی تھی، نہ ان کے دیدار سے شاد کام ہوئے تھے۔

اگرچہ یہ دَور فکری جنگ و پیکار کا تھا، اور امام احمدؒ کے معاصرین میں سے ایک بڑا گروہ اس میں مبتلا تھا، لیکن اس زمانہ میں کچھ ایسے لوگ بھی تھے جو اس سے نفرت کرتے تھے، اس لیے کہ اس طرح شکوک پیدا ہوتے تھے، اور فکر میں فساد نمایاں ہوتا تھا۔ چنانچہ امام مالکؒ، امام سفیان ثوریؒ، اور امام ابن المبارک وغیرہ ان لوگوں میں تھے جو جدل و مناظرہ کو سخت ناپسندیدہ نظروں سے دیکھتے تھے۔ ان حضرات کی یہ پختہ رائے تھی کہ دین قویم کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ کوئی مؤمن اپنے دین کو ہدفِ جنگ و پیکار اور نشانۂ خصوماتِ فکر یہ بنا لے۔ امام احمدؒ نے بھی مسلک اختیار کیا۔ چنانچہ وہ بحث و جدل اور حرب عقائد برپا کرنے والوں سے سخت و شدید نفرت کرتے تھے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی زبان پر بعض فرقوں کا ذکر آیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم بہت ہی اختصار سے کام لے کر ان فرقِ مختلفہ کا ذکر کر دیں، تاکہ قارئین کو ان سے واقفیت حاصل ہو جائے۔

ان دنوں یہ فرقے مسلمانوں کے اندر اپنے ایسے افکار و خیالات کی اشاعت کر رہے تھے جو محدثین اور فقہاء کے منہاج سے بالکل مختلف تھے۔

اگرچہ ان فرقوں میں سے بعض کے سبب امام احمد کو ابتلا اور اذیت سے دوچار ہونا پڑا، لیکن ہم ان کا ذکر شائستگی کے ساتھ کریں گے۔ ان فرقوں کے ذکر کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ان فرقوں کے افکار و خیالات کی روشنی میں ان نظریات پر امام احمد کی ان آراء کا مطالعہ کیا جا سکے، جنہیں ہم عقائد پر ان کی آراء کے سلسلے میں آئندہ ذکر کریں گے۔

امام صاحب کو جن فرقوں سے سابقہ پڑا ہے وہ پانچ ہیں:۔

(۱) شیعہ، (۲) خوارج، (۳) قدریہ، (۴) جہمیہ، (۵) مرجئہ۔

فرقہ شیعہ اور اس کی ذیلی شاخیں شیعہ فرقہ کا شمار اسلام کے اوّلین فرقوں میں سے ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے آخر عہد میں یہ ظاہر ہوئے۔ حضرت علیؓ کے عہد میں انہوں نے زور پکڑا، پھر جیسے جیسے بنو امیہ کے ہاتھوں بیت ہاشمی (اہل بیت) پر ظلم ہوتا رہا، ویسے ویسے ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہا۔

زیدیہ عام طور پر شیعوں کا مسلک یہ ہے کہ حضرت علیؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کے مسلمانوں میں سب سے زیادہ حقدار تھے۔ شیعہ فرقہ مختلف ذیلی فرقوں پر مشتمل ہے

ان میں سے بعض وہ ہیں جو تقدیس علیؓ میں حدود دین سے تجاوز کر جاتے ہیں، اور بعض میانہ رو اور معتدل مزاج ہیں اور حدود دین سے تجاوز نہیں کرتے، یہ لوگ صحابہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے، نہ ان میں سے کسی کو گناہ گار قرار دیتے ہیں، ان معتدلین اور میانہ رو شیعوں میں زیدیہ فرقہ ممتاز ہے، یہ فرقہ زید بن علی زین العابدین کے پیروؤں پر مشتمل ہے۔ زیدیہ فرقہ کے لوگ شیخین یعنی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی صحت امامت کے قائل ہیں، فاضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت بھی جائز خیال کرتے ہیں۔ یہ اس کے بھی قائل ہیں کہ ایک ہی وقت میں دو امام ہو سکتے ہیں، اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے رقبہ کا امام مانا جائے۔!

زیدیہ کا اعتقاد یہ بھی ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائمی طور پر عذاب جہنم میں مبتلا کیا جائے گا، اس لیے کہ وہ مؤمن اور کافر کی درمیانی منزل پر گامزن ہے ـــــ جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے ـــ ہشام بن عبد الملک کے عہد خلافت میں زید قتل کر دیئے گئے، یہ واقعہ ۱۲۲ھ کا ہے۔

کیسانیہ

زیدیوں کے علاوہ شیعوں کے بعض دوسرے ایسے فرقے بھی ہیں جنہیں اسلام سے خارج نہیں سمجھا سکتا۔ اگرچہ ان کے عقائد میں بہت زیادہ غلو موجود ہے۔ مثلاً کیسانیہ فرقہ، یہ لوگ مختار بن عبید الثقفی کے اتباع تھے، مروانی حکومت کے آغاز میں یہ فرقہ ظاہر ہوا تھا، ان کا اعتقاد تھا کہ خلافت صرف اولاد علی کا حق ہے، چنانچہ حضرت علیؓ کے بعد حضرت حسنؓ کو، پھر حضرت حسینؓ کو اس کے بعد محمد بن الحنفیہ کو خلیفہ مانتے تھے، یہ لوگ تناسخ ارواح کے بھی قائل تھے، ان کا اعتقاد تھا کہ ہر شے کے دو پہلو ہوتے ہیں،

(۱) ظاہر ـ اور

(۲) باطن

اور امام خاص طور پر علم باطن کا رمز آشنا ہوتا ہے۔

امامیہ اثنا عشریہ

شیعوں کے غالی فرقوں میں امامیہ اثنا عشریہ کا شمار بھی ہوتا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ بارھواں امام سرمن رائی (ایک غار) میں غائب ہو گیا، یہ لوگ اب تک اس کی آمد کا انتظار کر رہے ہیں، ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ امام اپنے

وصف سے نہیں، نام سے منصوص ہوتا ہے، زیدیہ کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ اثنا عشری حضرات حسین رضؓ کے بعد محمد باقر کو، پھر جعفر کو امام مانتے ہیں۔ یہاں تک کہ بارھویں امام تک پہنچ جاتے ہیں جو پوشیدہ ہو گئے، اور جن کی آمد کا اب تک انتظار کیا جا رہا ہے۔ موجودہ زمانہ میں ان لوگوں کو فارس (ایران) میں غیر معمولی اکثریت حاصل ہے۔

امامیہ اسماعیلیہ شیعہ فرقوں میں ایک فرقہ امامیہ اسماعیلیہ کا بھی ہے، حضرات اثنا عشری کی طرح ان کا بھی یہ اعتقاد ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام کی تعیین نام کے اعتبار سے ہوئی، یہ لوگ بھی اثنا عشریوں کی طرح محمد باقر کے بعد جعفر کو امام مانتے ہیں۔ پھر جعفرؓ کے بعد ان کے بیٹے اسماعیل کو، ان کا عقیدہ ہے کہ امام کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے آپ کو پوشیدہ کرے، اسی لیے انہیں "باطنیہ" بھی کہتے ہیں۔ یہی لوگ ایک عرصہ تک مصر پر حکومت کرتے رہے۔ تاریخ میں دولتِ فاطمیہ کے نام سے یہی خاندان مشہور ہے۔

سبئیہ شیعوں کے وہ فرقے، جو اپنی بے اعتدالی کے باعث دائرۂ اسلام سے خارج ہیں، ان میں فرقہ "سبئیہ" ممتاز ہے، یہ لوگ عبد اللہ ابن سبا کے پیروکار ہیں، یہ لوگ حضرت علیؓ کو خدا مانتے ہیں، چنانچہ اسی جرم میں ان میں سے کچھ لوگ نذرِ آتش بھی کر دیئے گئے۔

غرابیہ انہی گمراہ، اور خارج از اسلام شیعہ فرقوں میں ایک فرقہ "غرابیہ" بھی ہے۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ نبوت کا منصب حضرت علیؓ کو تفویض ہوا تھا، لیکن جبریل سے غلطی ہو گئی، وہ وحی لے کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے۔ اس لیے کہ آں حضرتؐ اور علیؓ میں بہت زیادہ مشابہت تھی، جیسے ایک کوّے کو دوسرے کوّے سے پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے۔

خوارج اور ان کے ذیلی فرقے اسلام کے سیاسی فرقوں میں ایک فرقہ خوارج کا بھی ہے۔ یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لشکر میں شریک تھے۔ انہی نے حضرت علیؓ کو خود ہی (صفین میں) تحکیم قبول کرنے پر آمادہ کیا،

یہ لوگ زیاد بن الاصفر کے پیرو ہیں ۔ ایک دوسرا خارجی فرقہ عجاردہ کہلاتا ہے ۔ اس کا رہنما عبدالکریم ابن عجرد تھا ۔

یزیدیہ اور میمونیہ خوارج کے وہ فرقے جو اپنی بے راہ روی اور بے اعتدالی کے سبب اسلام سے بالکل خارج ہیں ، دو ہیں :

(۱) یزیدیہ

(۲) میمونیہ

ان میں سے یزیدیہ ، یزید بن انیسہ کے متبع ہیں ، ان لوگوں کا عقیدہ ہے کہ عنقریب خدائے تعالیٰ عجم میں سے ایک نبی بھیجے گا جس پر اپنی کتاب نازل کرے گا جو شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دے گی ۔

میمونیہ وہ لوگ ہیں جو اپنا امام میمون عجروی کو مانتے ہیں ، یہ لوگ بیٹے کی نواسیوں سے ، اور بھائیوں بہنوں کی اولاد یعنی لڑکیوں سے نکاح جائز سمجھتے ہیں ، اس لیے کہ ان کا خیال ہے خدا نے محرمات میں ان کا شمار نہیں کیا ہے ، انہی میمونیہ کے بارے میں یہ روایت بھی ہے کہ یہ لوگ سورۂ یوسف کا انکار کرتے ہیں ، اور وہ اسے قرآن میں شامل نہیں سمجھتے ۔

اعتقادی فرقے اب تک جن فرقوں کا ذکر ہوا یہ زیادہ تر سیاسی قسم کے تھے ۔ اب ہم ان فرقوں کا ذکر مختصر طور پر کریں گے جو اپنی وضع و ہیئت کے اعتبار سے بجا طور پر اعتقادی فرقے کہلائے جا سکتے ہیں ، انہوں نے وہ مسائل پیدا کیے جن کا تعلق اعتقادیات سے ہے ۔

مرجئہ ان فرقوں میں ایک فرقہ مرجئہ کا بھی ہے ، یہ وہ لوگ ہیں جو اصول دین کو سیاست سے پیوست کرنے کی کوشش کرتے ہیں ، اپنی فکر و رائے کے اعتبار سے یہ لوگ خوارج کا جواب ہیں ، مثلاً یہ سوال کہ معصیت کا ارتکاب کرنے والا دائمی طور پر جہنم میں رہے گا یا نہیں ؟ اس کا جواب مرجئہ یہ دیتے ہیں کہ ایمان کے ساتھ اگر معصیت کا ارتکاب کیا جائے تو وہ کچھ ضرر نہیں پہنچاتی جس طرح کفر کے ساتھ اطاعت بیکار ہے ۔

معتزلہ ، ہر اس شخص کو " مرجئ " کہتے تھے جس کا یہ اعتقاد نہ ہو کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب

ابدی جہنمی ہے اس لیے امام ابو حنیفہ کو بھی مرجئی کہا جانے لگا۔ شہرستانی نے اپنی کتاب میں امام ابو حنیفہ کو ان "مرجئۃ اہل السنۃ" میں شمار کیا ہے جو گنہگاروں کے لیے عفو الٰہی کی امید رکھتے ہیں۔ نہ ان لوگوں کے لیے جو منکرات کو جائز اور مباح قرار دیتے ہیں۔

جبریہ یا جہمیہ جبریہ، یا جہمیہ فرقہ کا شمار بھی اعتقادی فرقوں میں ہوتا ہے، ان لوگوں کا عقیدہ ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے اس میں اس کے ارادہ کو دخل نہیں ہوتا، اصل فاعل خدائے بزرگ و برتر ہے، ہر اس چیز کا جو کسی انسان کے ہاتھوں انجام پاتی ہے، خواہ وہ خیر ہو یا شر، انسان اپنے افعال کے صدور میں وہی حیثیت رکھتا ہے جو ایک تنکا جسے ہوا جنبش دیتی رہتی ہے۔ اموی عہد میں یہ لوگ جبری کہلانے لگے، کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے جس شخص نے علانیہ اس عقیدہ کا اظہار کیا وہ جہم بن صفوان تھا، اسی مناسبت سے اس فرقہ کو جہمیہ کہنے لگے، اور یہ جہم ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے یہ کہا تھا کہ قرآن مخلوق ہے، اسی لیے امام احمد خلق قرآن کا عقیدہ رکھنے والوں کو جہمیہ کا نام دیتے تھے، اس موقع پر یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ معتزلہ جہم کے اس قول کے جو ارادۂ انسانی سے متعلق تھا، سخت اختلاف رکھتے تھے۔

قدریہ اعتقادی فرقوں میں سے ایک فرقہ "قدریہ" بھی ہے، ان کا قول تھا کہ انسان اختیاری طور پر اپنے افعال صادر کرتا ہے۔ یہی لوگ تاریخ اسلامی میں معتزلہ کے نام سے یاد کئے جاتے ہیں، عباسیوں کے عہد میں انہوں نے بڑا مرتبہ اور طنطنہ حاصل کر لیا تھا اور فکر اسلامی پر ان کی اثر اندازی بہت بڑھ گئی تھی، اس لیے کہ یہی لوگ تھے جنہوں نے زنادقہ کے رد پر کمر باندھی۔

معتزلہ کے حسب ذیل پانچ اہم اصول ہیں:۔

(۱) توحید —— اس لفظ کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ اللہ سبحانہ، وتعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے واحد ہے، اور مخلوق میں سے کوئی بھی اس کی کسی صفت میں شریک نہیں ہے، اسی لیے یہ لوگ دیدار الٰہی کی نفی کرتے ہیں۔

(۲) عدل —— عدل اللہ سبحانہ، وتعالیٰ کی خصوصیت ہے، لہٰذا اس کی حکمت

کا اقتضا یہ ہُوا کہ وہ مخلوق کو اس کے افعال کے صدور کا اختیار دے، تاکہ ثواب و عقاب کا اظہار اس کی طرف سے ہو سکے۔

(۳) وعدہ و وعید —— تاکہ نیکوکار کو اس کے کارِ خیر کی جزا اور بدکار کو سزا دے، اور یہ کہ خدا گناہِ کبیرہ کے مرتکب کو بخشائش نہیں کرتا۔

(۴) مرتکبِ کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر —— گناہ کبیرہ کے مرتکب کو یہ لوگ "فاسق مسلمان" کہتے ہیں، مومن نہیں تسلیم کرتے۔ ان کی نظر میں وہ دائمی طور پر عذابِ جہنم بھگتے گا۔

(۵) امر بالمعروف و نہی عن المنکر —— ان کا اعتقاد ہے کہ مسلمان کو نیک کام کا حکم دینا، اور بُرے کام سے روکنا فرض ہے، تاکہ دعوت اسلامیہ کی اشاعت اور گمراہوں کو راہ راست دکھائی جا سکے، ہر شخص کو اپنی استطاعت کے مطابق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دینا چاہیئے۔ شمشیر زن کو تلوار سے، اور زبان آور کو زبان سے، اور خدائے تعالیٰ ہادی اور رہبر ہے۔

حصّہ دُوم
احمدؒ کی فقہ و آراء

امام احمدؒ کے افکار و آراء

حضرت امام احمد بن حنبلؒ ان لوگوں میں نہیں تھے جو مختلف قوموں اور ملتوں، جماعتوں اور فرقوں کے حالات و مجادلات کی دراست پر اکتفا کرتے ہیں، نہ وہ ان لوگوں میں تھے جو صرف دراساتِ عقلیہ کو ـــــ جنہیں کتاب و سنت سے استناد حاصل نہ ہو ـــــ اپنا شعار بنا لیتے ہیں، بلکہ وہ اپنے مزاج اور سرشت کے لحاظ سے، ہر قسم کے "جدل" کو سخت ناپسند کرتے تھے، خواہ وہ کسی نوعیت کا ہو، اس لیے کہ جدل و پیکار اور تلخی و آویزش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حقائق فنا ہو جاتے ہیں اور اس لیے کہ انہوں نے علم حاصل کیا تھا طلبِ حقائق کے لیے، علومِ منقول ـــــ کتاب و سنّت ـــــ کی دراست کے لیے، نہ یہ کہ کسی طور پر بھی ہو، حریف سے معرکہ آرا ہوں اور اس پر غلبہ و تسلط حاصل کر لیں، جیسے تلواریں سونت کر سپاہ میدانِ جنگ میں کود پڑتی ہے، یہی وجہ تھی کہ امام احمد اس رائے پر قائم تھے کہ جس نے علوم دینیہ میں جدل و پیکار کو دخل دیا تو گویا اس نے اپنے دین کو خصومات کا ہدف اور طعن و اعتراض کا نشانہ بنا لیا، اور یہ ایسا راستہ نہیں تھا جس کی طرف امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ذرا بھی دھیان دیتے۔

اور جب کہ امام احمدؒ صرف دراستِ سنت نبوی کو اپنا شعار بنائے ہوئے تھے، اسی عہد میں نئے نئے مباحث اور مسائل پیدا ہو رہے تھے، عقائد کے سلسلہ میں کلامی جدل و پیکار کا سلسلہ جاری تھا۔ خلافت، اور خلفائے سابقین کے بارے میں معرکہ آرائیوں کا سلسلہ قائم تھا، صحابہؓ کرام میں سے کسی کی باہم فضیلت دینے کا سوال زیر بحث تھا۔ امام احمد ان نزاعات سے بالکل الگ تھلگ تھے۔ اس لیے کہ وہ جانتے تھے ان باتوں میں اُلجھنے سے فائدہ کم ہے، نقصان زیادہ۔ شر کا پہلو غالب ہے اور خیر کا پہلو اگر ہے بھی تو نہ ہونے

کے برابر۔

لیکن زمانہ کے ڈھنگ بھی نرالے ہیں، ماہ و سال کی گردش نے حالات ایسے پیدا کر دیئے کہ امام احمدؒ اپنی سرگرمیاں صرف علم دینی تک محدود نہ رکھ سکے ــــ، انہیں اضطرابِ فکر، اختلافِ خیال، اور حربِ عقائد کی معرکہ آرائیوں میں با دلِ ناخواستہ حصّہ لینا پڑا، خلقِ قرآن کی داستان گذشتہ اوراق میں بیان کی جا چکی ہے ــــ اپھر بھی امام صاحب نے جو کچھ کیا وہ یہ کہ سلف کا عقیدہ بغیر کسی نزاع و پیکار کے بیان کر دیا۔ اس بیان اور عقائد غیر سلفی کے بطلان جدلیات میں نہ الجھتے ہوئے واضح کیا اور یہ اعلان کر کے ہر مصیبت جھیلی کہ خلقِ قرآن کا عقیدہ بدعت ہے، اور یہ کہ اس پر انکار ورد ضروری ہے۔ امام احمدؒ جس طرح اپنی فقہ میں سلفی تھے اسی طرح عقائد میں بھی تمام تر سلفی تھے، فتنہ پسندی کی خاطر متشابہات کی پیروی نہیں کرتے تھے، جو کچھ قرآن اور سنت صحیحہ نبویہ سے ثابت تھا، وہی کہتے تھے، ان کا قول تھا "جو کچھ ہمارے رب کے پاس سے آیا ہے اس پر ہم ایمان رکھتے ہیں"۔

امام احمدؒ کا مسلک صحابہ کرام کے بارے میں

اکثر علمائے سنّت کی طرح امام احمدؒ کا مسلک بھی یہ تھا کہ وہ صحابہ کو ان کے درجہ میں رکھتے تھے، ان میں سے کسی پر طعن و جرح نہیں کرتے تھے، اس معاملہ میں ان کا مسلک وہ تھا جو حضرات تابعین کا تھا۔ جنہوں نے دین کا علم انہی صحابہ سے حاصل کیا تھا، یہ سیاسی منافستات میں حصہ لینے سے گریز کرتے تھے، حکامِ وقت سے ٹکراتے نہیں تھے، صرف حصولِ علم میں لگے رہتے تھے، عام اس سے کہ ان کے جاری کردہ احکام کے اسالیب سے وہ راضی ہوں یا ناراضامند۔ چنانچہ امام حسن بصری، اور ابنِ مسیّب وغیرہ ان تابعین میں تھے جو اموی حکومت سے خوش نہیں تھے، لیکن حلقۂ اطاعت سے باہر نہیں ہوئے جماعت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا، اپنی توجہات کا مرکز صرف علم اور عامۃ الناس کی ہدایت اور رہبری کو رکھا۔

حضرت امام بالکل اسی مسلک پر چلے۔ انہوں نے بطور خود سیاسیات میں کبھی کوئی حصہ نہیں لیا، انہوں نے خروج اور بغاوت کی نہ صرف کبھی حوصلہ افزائی کی، بلکہ اس کی مخالفت کی

لیکن صورتِ احوال یہ تھی کہ صحابہ کی باہمی فضیلت کا چرچا بزم و انجمن کا موضوع بنا ہُوا تھا۔ یہاں تک کہ مامون نے بھی اپنی مجلسِ مناظرہ میں اس موضوع کو اپنا لیا، اس نے جملہ صحابۂ کرام پر تفضیلِ علیؓ کا اعلان کر دیا، اور اصرار کیا کہ یہ بات مان لی جائے، جس نے اس بیان کے ماننے سے انکار کیا اس سے الجھ پڑا، اور اس طرح اُس نے اپنے آپ کو گویا شیعہ جماعت میں شریک کر لیا، بلکہ عمل کے اعتبار سے بھی یہ کیا کہ اپنے بعد جسے اپنا جانشین نامزد کیا وہ یکے از اولادِ علیؓ تھا، لیکن مامون کی زندگی ہی میں اس کا انتقال ہو گیا، اب شاید وہ اپنے مسلک سے رجوع کر چکا تھا، اس مرتبہ اولادِ علیؓ میں سے کسی اور کو نامزد کرنے کے بجائے اس نے اپنے بھائی معتصم کو خلیفہ نامزد کیا۔

ان حالات میں امام احمد ـــــ جب کہ ان کی حیثیت امام فی الحدیث کی بھی تھی ـــــ خاموش نہیں رہ سکتے تھے، انہوں نے صحابۂ کرام کے منازل و مراتب واشگاف طور پر بیان کیے، انہوں نے مختصر طور پر ولایتِ خلافت کا بھی بیان کیا، نیز وجوبِ طاعت پر بھی اپنے خیالات گرامی کا اظہار کیا، انہوں نے خلفاء کے خلاف بغاوت، شورش، اور خروج کے خلاف بھی اپنے خیالات ظاہر کیے۔ انہوں نے بغاوت اور خروج کے مضار و فتن بھی واضح طور پر بیان کیے اور بتلائے۔

اب ہم عقائد کے سلسلہ میں امام احمد کے آراء اور سیاسی مسائل سے متعلق ان کے افکار کا مختصراً ذکر کرتے ہیں۔

بعض عقائد سے متعلق امام احمدؒ کی رائے

اس زمانہ میں ایسے مسائل نمایاں ہوئے جو اسلامی عقائد سے تعلق رکھتے تھے جنہیں مسلمانوں میں پیدا ہونے والے نئے نئے فرقے پیدا کرتے، اور عوام میں ان کو پھیلاتے تھے۔ اور عامۂ مسلمین کا یہ حال تھا کہ وہ اپنی مشکلات کا حل صرف فقہاء اور محدثین سے کراتے تھے، دوسرے لوگوں کو درخورِ اعتنا نہ سمجھتے تھے، ان مسائل میں جو مسئلے خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں وہ یہ ہیں:۔

(۱) ایمان کی حقیقت

(۲) مسئلہ تقدیر و افعالِ انسان و ارادۂ الٰہی۔

(۳) گناہ اور ایمان پر اس کا اثر، نیز یہ کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب جنت میں داخل ہوگا یا دائمی طور پر عذابِ جہنم کا سزاوار قرار پائے گا۔

(۴) صفاتِ الٰہی۔

(۵) دیدارِ خداوندی ——— وغیرہ،

یہ اور ان سے متعلقہ مسائل تھے جو امام احمدؒ کے زمانہ میں ابھرے، اب ان مسائل پنجگانہ سے متعلق ہم اختصار و ایجاز کے ساتھ امام صاحب کی رائے بیان کرتے ہیں۔

۱۔ ایمان

"ایمان کی حقیقت" ایسا مسئلہ ہے جو اپنے اندر متعدد اختلافی پہلو رکھتا ہے اور یہ اختلاف اتنا بڑھا کہ اس نے متعدد فرقے پیدا کر دیئے۔ جہمیہ کا خیال یہ ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے اگرچہ وہ عمل سے ہم آہنگ نہ ہو۔ انہوں نے یہ تصریح بھی نہیں کی ہے کہ معرفت کے ساتھ اذعان بھی واجب ہے، معتزلہ کا یہ خیال ہے کہ اعمال ایمان کا جزو ہیں، ان کے نزدیک جو شخص کبائر کا ارتکاب کرتا ہے، وہ مؤمن نہیں رہتا، اگرچہ وحدانیتِ خداوندی پر عقیدہ رکھتا ہو، اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا رسول مانتا ہو، لیکن وہ کافر بھی نہیں ہوتا، یعنی نہ پورا مؤمن نہ پورا کافر، بلکہ ان دونوں کے بین بین خوارج کا خیال ہے کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا مومن نہیں رہتا کافر ہو جاتا ہے، اس لیے کہ عمل ایمان کا جزو ہے۔

ضروری تھا کہ فقہاء اور محدثین اپنے اپنے انداز میں اس مسئلہ پر گفتگو کرتے، اور ظاہر ہے ان کی روش یہی ہو سکتی تھی کہ وہ عقل مجرّد پر اعتماد کرنے کے بجائے کتاب و سنّت پر بھروسہ کرتے، پھر بھی اس بارے میں ان کے آراء باہم ایک دوسرے سے گو زیادہ بعید نہیں ہیں، تاہم کسی نہ کسی حد تک مخالف ضرور ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایمان غیر متزلزل اعتقاد کا نام ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس اعتقاد کی علامت صرف یہ ہے کہ آدمی خدا کی وحدانیت اور رسولؐ کی رسالت کا اقرار کرے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمل: ایمان کا حصّہ نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک ایمان ایک ایسی مجرّد حقیقت کا نام ہے

جو بجائے خود کامل ہوتی ہے، اور کمی زیادتی قبول نہیں کرتا، حضرت ابوبکرؓ کا ایمان بھی ویسا ہی ہے جیسا تمام مسلمانوں کا۔ حضرت ابوبکرؓ کو مسلمانوں پر جو فضیلت حاصل ہے وہ عمل کی بنا پر ہے (نہ کہ ایمان کی بنا پر) اور اس بنا پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو منجملہ دس لوگوں کے جنت کی بشارت دی تھی۔ اب اس کے بعد مسلمانوں کے اقدار کا باہمی تفاوت صرف عمل، اور تعمیلِ حکم الٰہی، اور اجتناب نواہی کی بنا پر رہ گیا۔

امام مالکؒ کے نزدیک ایمان نام ہے تصدیق واذعان کا، لیکن ان کے نزدیک ایمان میں زیادتی ممکن ہے، اس لیے کہ قرآن میں بعض مسلمانوں کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ ان کا ایمان بڑھتا ہے۔ جس طرح امام مالکؒ کے نزدیک ایمان میں اضافہ ہو سکتا ہے اسی طرح کبھی وہ اس کی کمی کی صراحت بھی کر دیتے تھے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کمی کی صراحت سے وہ رک گئے، کیونکہ قرآن حکیم میں ان کو صرف ایمان کی زیادتی کا ذکر ہی ملا۔

مسئلہ ایمان میں امام احمد کا مسلک

اب امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مسلک دیکھیے، متعدد مواقع پر انہوں نے اس کا اظہار فرمایا ہے کہ ایمان نام ہے قول وعمل کا وہ گھٹ بھی سکتا ہے اور بڑھ بھی سکتا ہے، حافظ ابن الجوزی کی کتاب "المناقب" میں وارد ہوا ہے کہ امام احمد فرمایا کرتے تھے:-

> "ایمان نام ہے قول وعمل کا، وہ گھٹ بھی سکتا ہے، اور بڑھ بھی سکتا ہے، نیکوکاری تمام تر ایمان ہی ہے، اور معاصی سے ایمان میں کمی ہو جاتی ہے!"

نیز وہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے:-

> "اہل السنت والجماعت مومن کی صفت یہ ہے کہ اس امر کی شہادت دے کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ یکتا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں۔ نیز یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بندے اور رسول ہیں، نیز دوسرے انبیاء اور رسل جو کچھ لائے ہیں ان کا اقرار کرے، اور جو کچھ اس کی زبان سے ظاہر ہو وہ اس کے قلب سے ہم آہنگ ہو، پس ایسے آدمی کے ایمان میں کوئی شک نہیں[1]"

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص ۱۶۵

ایک دوسرے موقع پر امام احمد نے اس سلسلہ میں فرمایا:

"ایمان عبارت ہے قول وعمل سے، وہ کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی ہو سکتا ہے، زیادتی اس وقت ہوتی ہے جب کوئی نیک کام کیا جائے، اور کمی اس وقت ہوتی ہے جب کسی کار بد کا ارتکاب کیا جائے۔ ایسی صورت میں انسان ایمان سے خارج ہو کر صرف اسلام پر قائم رہتا ہے، پس اگر وہ توبہ کرے تو ایمان کی طرف اس کی بازگشت ہو جائے گی، آدمی اسلام سے صرف اس وقت خارج ہوتا ہے جب وہ خدائے بزرگ و برتر کے ساتھ کسی اور کو شریک کرے، یا خدا کے فرض کیے ہوئے فرائض میں سے کسی فریضہ کی بجاآوری کو ازروئے سرکشی بروئے عمل نہ لائے لیکن اگر کسی فریضہ کو ترک غفلت اور سستی کے باعث اس نے کیا ہے نہ کہ سرکشی کی بنا پر، تو یہ خدا کی مرضی ہے کہ چاہے عذاب دے چاہے معاف کر دے[1]"

امام احمد کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حقائق تین ہیں:

۱- ایمان،

۲- اسلام،

۳- کفر،

اسلام ایمان اور کفر کے درمیان کی ایک چیز ہے، نیز یہ کہ ایمان کے ساتھ عصیان مجتمع نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ اگر کوئی شخص معصیت کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ مسلم تو رہتا ہے لیکن مومن نہیں رہتا۔ یہاں آ کر ہم محسوس کرتے ہیں کہ امام احمد کی یہ بات کچھ معتزلہ کے خیالات سے لگا کھاتی ہے، لیکن فوراً ہی ہم دونوں میں تفاوت راہ بھی محسوس کر لیتے ہیں، اس لیے کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ جو مسلمان گنہگار ہو کر مرے وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ اور امام احمد، جو شخص گنہگار ہو کر مرے اُس کا معاملہ خدا کے سپرد کر دیتے ہیں کہ چاہے تو معاف کر دے چاہے عذاب دے۔ اس لطیف فرق نے امام احمد اور معتزلہ کے مابین ایک حد فاصل قائم کر دی ہے، امام احمد کے اس عقیدہ کی بنیاد نصوص پر ہے، کسی اور چیز پر نہیں۔

---

[1] ایضاً ص ۱۶۸

۲۔ کبیرہ گناہوں کے مرتکب کا حکم | جس شخص سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہو اُس کا حشر کیا ہوگا؟ اس بارے میں علماء کے مابین اختلافِ فکر و نظر موجود ہے۔ خوارج اسے کافر قرار دیتے ہیں۔ امام حسن بصری اور دوسرے تابعین اسے منافق کہتے ہیں۔ معتزلہ کے نزدیک اسے مسلمان تو کہا جائے گا، لیکن ہمیشہ ہمیشہ جہنم ہی رہے گا۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، اور امام شافعی اسے مؤمن تو کہتے ہیں لیکن اس کا معاملہ خدا کو سونپ دیتے ہیں خواہ بخش دے، خواہ سزا دے۔

مرجئہ کہتے ہیں:

"ایمان کی موجودگی میں معصیت کوئی مضرت نہیں پہنچاتی، جس طرح کفر کے ساتھ عمل طاعت کوئی فائدہ نہیں پہنچاتا۔ اور خدا کی رحمت ہر چیز پر وسیع ہے۔"

اس طرح مرجئہ نے فاجروں اور گنہگاروں کے لیے معاصی کا دروازہ کھول دیا ہے اور شہرستانی کہتے ہیں کہ مرجئہ کا ایک فرقہ مسلک اہل سنت سے قریب ہے، جنہیں اس نے "مرجئہ اہل السنہ" کا نام دیا ہے۔ ان کی رائے اس معاملہ میں وہی ہے جو امام ابوحنیفہ، امام مالک، اور امام شافعی رحمہم اللہ کی ہے ان بزرگوں کی رائے یہی تو ہے کہ بندۂ عاصی کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے، چاہے عذاب دے چاہے بخش دے۔ مرجاۃ و مفوض مصیرہ الی ربہ ان شاء عذبہ وان شاء عفا عنہ۔

امام احمد کا مسلک اس بارے میں وہی ہے جو مذکورۂ بالا ائمہ کرام کا ہے۔ وہ ان کے راستے سے بال برابر بھی نہیں ہٹے ہیں، اس مسئلہ میں ان سے نصوص کثیرہ وارد ہیں، چنانچہ وہ مؤمن کا وصف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"کسی اہل قبلہ (مسلمان) کے کسی عمل کو پیش نظر رکھ کر ہم اس کے جنتی اور دوزخی ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ہم یہی کر سکتے ہیں کہ مرد صالح کے لیے بھلائی کی امید رکھیں اور گنہگار کے بارے میں خدا سے خائف رہیں اور اس کے لیے بھی رحمت الٰہی کی امید رکھیں، جو شخص خدا سے اس حالت میں ملے کہ اس سے گناہ (کبیرہ) سرزد ہوا ہو، لیکن وہ اس پر مصر نہ ہو، اور توبہ کر چکا ہو تو بلاشبہ خدائے تعالیٰ اس کی توبہ قبول

فرمائے گا۔ کیونکہ وہ اپنے (گنہگار) بندوں کی توبہ قبول کرلیتا اور ان کی غلطیاں معاف فرمادیا کرتا ہے۔ اور جو شخص اس حالت میں اپنے رب سے ملے کہ اس دنیا میں اس پر حد جاری ہو چکی اور کیئے کی سزا پا چکا ہو تو اب اس کا معاملہ خدا کے ہاتھ ہے، چاہے سزا دے، چاہے معاف کر دے[1]۔"

دستورِ ایمان سے متعلق امام صاحب کا یہ قول بھی ہے کہ:۔

"اہلِ توحید میں سے کوئی شخص کافر نہیں ہو سکتا خواہ اس نے کبائر ہی کا ارتکاب کیوں نہ کیا ہو[2]۔"

امام احمدؒ صرف یہی نہیں کہتے بلکہ معتزلہ کے اس عقیدہ پر کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہوتا ہے، ان کو سخت سست بھی کہتے ہیں، فرماتے ہیں:۔

"معتزلہ اگر گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر قرار دیتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت آدمؑ بھی کافر تھے، اور حضرت یوسفؑ کے بھائیوں نے اپنے والد حضرت یعقوبؑ سے جب غلط بیانی کی تو کفر کا ارتکاب کیا۔ معتزلہ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ جس نے ایک حبّہ کی بھی چوری کی تو اس کی بیوی پر طلاق پڑ گئی، اور اگر اس نے حج کیا تھا تو وہ رائیگاں گیا[3]۔"

اس موقع پر امام احمد اور معتزلہ کی رائے کے مابین محاکمہ مقصود نہیں ہے، کیونکہ ہم ایک دوسری کتاب[4] میں اس موضوع پر گفتگو کر چکے ہیں، یہاں صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کسی اہلِ قبلہ (مسلمان) کو گناہ و معصیت کے باعث خلود فی النار کا مستحق نہیں سمجھتے تھے، بلکہ اس کے معاملہ کو خدا کے سپرد کر دیتے تھے، چاہے معاف کر دے، اور اس کی رحمت کا تقاضا یہی ہے کہ معاف کر دے، اور اگر چاہے تو سزا دے دے!

لیکن اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام احمد تارکِ صلوٰۃ کو کافر قرار دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:۔

"اعمال میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کے ترک پر کفر عائد ہوتا ہو، سوا ترکِ صلوٰۃ

---

[1] المناقب ص۱۷۱ [2] ایضاً، ص۱۶۶ [3] ایضاً، ص۱۶۸ [4] ملاحظہ ہو ہماری کتاب "ابوحنیفہ"

کے جس نے نماز چھوڑی اُس نے کفر کا ارتکاب کیا اور اس کا قتل جائز ہے۔[1] "

نظر بہ ظاہر یہ بات کچھ عجیب سی ہے، اس لیے کہ امام صاحب سے صرف نماز ہی کے بارے میں یہ فتویٰ مروی ہے، دوسرے کسی گناہ کے لیے نہیں، اور پھر اس پر کوئی دلیل[2] بھی ان سے منقول نہیں ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ نماز کا دائمی ترک سرکشی کا مترادف ہوتا ہے، اور جو ارکانِ دینیہ میں سے کسی ثابت شدہ رکن کا ترک از روئے جحود و سرکشی کرے وہ اجماع مسلمین کی رُو سے کافر ہے، کیونکہ اس نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے احکام کا انکار کیا۔

۳۔ مسئلۂ قدر اور افعال انسانی

اللہ تعالیٰ کے حکم اور تقدیر کے سامنے کامل سپردگی۔ یہ تھا امام احمد کا مسلک، قضا و قدر، اور خیر و شر پہ ایمان مطلق سے متعلق امام صاحب کے متعدد اقوال ملتے ہیں، ایمانِ مطلق سے مراد ایسا ایمان ہے جو دل کی گہرائیوں میں متمکن ہو، جس کا نتیجہ لازماً عمل کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ چنانچہ مناقب ابن الجوزی میں ان کا قول منقول ہے:۔

> "تابعین، ائمۂ مسلمین اور فقہاء امصار میں سے ستر سے زیادہ نفوس کا اس امر پہ اجماع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جس "سنت" پر انتقال ہُوا وہ رضا بقضاء اللہ

---

[1] المناقب صفحہ ۱۷۲

[2] مصنف کو شاید ان دلائل کی اطلاع نہیں ہو سکی ورنہ امام احمد کے یہ ادلہ ان کی اپنی اور حنابلہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔ حضرت امام کی اپنی تصنیف "کتاب الصلوٰۃ وما یلزم فیھا" میں ہے، وقد جاء فی الحدیث لاحظ فی الاسلام لمن ترک الصلوٰۃ (ایضاً) ان النبی صلی اللہ علیہ السلام قال الصلوٰۃ عمود الاسلام الست تعلم ان الفسطاط اذا سقط عمودہ سقط الفسطاط (ص۷) یعنی حدیث میں آیا ہے کہ بے نماز کا اسلام میں کوئی حصہ نہیں ہے نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "نماز اسلام کا ستون ہے" اور یہ معلوم ہے کہ ستون گرنے سے خیمہ گر کر بیکار ہو جاتا ہے۔ بے نماز کے کفر اور اس کے قتل کے دلائل کے لیے دیکھیے فقہ حنبلی کی مستند کتاب "الشرح الکبیر" ص۲۲۳ ج ا بعد و کتاب الصلوٰۃ (۵-۲۵-۸) لابن القیم وابن رجب حنبلیؒ کی کتاب "شرح الخمسین" (۳۱-۳۲) وغیرہ۔ (حنیف)

تھی، یعنی حکم خداوندی کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا۔ اللہ تعالیٰ کے اوامر کا بجا لانا، اس کے منہیات سے رک جانا، اور جو کچھ کرنا صرف خدا کے لیے کرنا، خدا کی قدرت، اور اس کے خیر و شر پر ایمان رکھنا، دین کے معاملہ میں جدل و پیکار اور خصومات سے الگ رہنا۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد تقدیر پر ایمان رکھتے اور تمام امور اللہ سبحانہ، وتعالیٰ کے سپرد کر دیتے تھے، اور کہ اس مسئلہ میں وہ جدل و پیکار کو صحیح نہیں سمجھتے تھے، ان کی حالت تو یہ تھی کہ دین کے تمام مسائل میں وہ جدل و پیکار کو ناپسند فرماتے تھے، اور اس مسئلہ میں تو خاص طور پر وہ دلیل بازی اور حجت کو ناپسند کرتے تھے، اس لیے کہ جدل و پیکار کے ذریعہ آدمی کسی نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتا بلکہ جتنا جتنا مناقشہ زیادہ ہوگا اتنی ہی پیچیدگی اور تعقید بڑھے گی، جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

"یہ مسئلہ سخت مشکل اور مقفل ہے، اس کی کنجی گم ہو چکی ہے۔ اس قفل کو وہی کھول سکتا ہے جو مخبر من اللہ ہو، اور صاحب دلیل و برہان ہو۔"

جب امام ابوحنیفہ رح جیسے متکلم مناظر کی حیرانی کا یہ عالم ہے تو ظاہر ہے امام احمد اس میدان کے تھے ہی نہیں، وہ بالکل سلف صالحین کے طریقے کے سوا دوسری راہ کو پسند ہی نہیں کرتے تھے۔ اس کے ساتھ امام احمد یہ بھی یقین رکھتے تھے کہ اللہ سبحانہ، وتعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے، وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے، انسان جو کچھ کرتا ہے وہ خدا کی قدرت اور ارادہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اس طرح امام احمد فرقہ قدریہ کے مسلک سے اختلاف رکھتے تھے، جن کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ اپنی ہی قدرت کے ماتحت کرتا ہے۔ اس میں خدا کی قدرت کو کچھ دخل نہیں ہوتا، کیونکہ خدائے تعالیٰ معصیت اور گناہ کی کارفرمائی میں حصہ نہیں لے سکتا، اس لیے کہ وہ اس کا حکم نہیں دیتا، اور جس بات کا خدا ارادہ نہ کرتا ہو اس کا حکم بھی نہیں دے سکتا، اور نہ اس بات کا ارادہ کرتا ہے جس سے وہ منع کرتا ہو، کیونکہ قدریہ کے نزدیک امر اور ارادہ لازم و ملزوم ہیں، ان میں سے ایک اس وقت تک نہیں پایا جا سکتا جب تک دوسرا بھی موجود نہ ہو۔

---

[1] المناقب صفحہ ۱۶۶

امام احمد اس مسلک کے مخالف تھے، ان کا مسلک وہی تھا، جو جمہور مسلمین اور فقہاء کا تھا، اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو عالم امکان میں واقع نہیں کرتا، جب تک اس کا ارادہ نہیں فرما لیتا، بلکہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ارادہ کی مرہون ہے۔ امام صاحب قدریہ کے مسلک کی مذمت فرمایا کرتے تھے، ایک مرتبہ ان کے صاحبزادے صالح نے دریافت کیا۔

"کیا کسی قدری کے پیچھے نماز پڑھی جا سکتی ہے؟

آپ نے فرمایا،

"قدری کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے کام سے اس وقت تک واقف نہیں ہوتا جب تک وہ اسے کر نہ لیں، لہٰذا کسی قدری کے پیچھے ہرگز نماز نہ پڑھنا۔[1]"

امام احمد اگرچہ قدریہ کی مذمت کرتے تھے، ان کے مسلک کو ناپسند کرتے تھے، لیکن مجادلہ اور مناقشہ نہیں کرتے تھے، نہ اس کی کوشش کرتے تھے کہ ان لوگوں کے افکار و خیالات کے خلاف عقلی دلیلیں قائم کرنے کی کوشش کریں، ان کا خیال تھا کہ جو بات قرآن و سنت سے ثابت ہو، اس پر کوئی دوسری دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور قدر اور اس کے خیر و شر پر ایمان لانا از روئے سنت واجب ہے، پس جو مسلک اس کے خلاف ہو وہ باطل ہے، ان کی رائے میں ان امور کی تفصیل پر غور و خوض کرنا بدعت ہے، (جس کا آغاز علماء کلام نے کیا،) سوا اس صورت کے ان کے بارے میں سنتِ نبوی، اور قرآن کریم سے کچھ ثابت ہو، اسی لیے وہ فرمایا کرتے تھے، — جیسا کہ انہوں نے اپنے بعض شاگردوں کو تحریر بھی فرمایا تھا —!

"میں صاحبِ کلام نہیں ہوں، اور نہ علمِ کلام کو کوئی اہمیت دیتا ہوں، سوا اس چیز کے، جو قرآن کریم، حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابۂ کرام سے ثابت ہو، باقی اس کے علاوہ علم کلام میں جو کچھ ہے وہ غیر محمود ہے۔[2]"

۴۔ صفاتِ الٰہی اور مسئلہ خلق قرآن | صفاتِ الٰہی کے بارے میں امام احمد کا مسلک

[1] المناقب ص ۱۵۹ [2] المناقب ص ۱۵۶

یہ تھا کہ وہ تمام صفات جن کا قرآن اور حدیث میں ذکر آگیا ہے، غرض وہ تمام جو از روئے نص ثابت ہیں، اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے متصف مانتے، اور نصوص شرعیہ سے سرِ مو تجاوز نہیں فرماتے تھے، چنانچہ وہ اعتقاد رکھتے تھے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ "سمیع" (سننے والا) ہے، "بصیر" (دیکھنے والا) ہے "متکلم" (کلام کرنے والا) ہے، "قادر" (قدرت والا ہے)۔ "مرید" (ارادہ کرنے والا) ہے "علیم" (جاننے والا) ہے۔ "خبیر" (باخبر) ہے "حکیم" (حکمت والا) ہے، "عزیز" (سب پر غالب) ہے، اور اس کی سی کوئی اور چیز نہیں، چنانچہ ان کے صاحبزادے عبداللہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ احادیث صفات کے بارے میں انہوں نے فرمایا:۔

"یہ وہ حدیثیں ہیں جن کی ہم اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح وہ وارد ہوئی ہیں"۔

امام صاحب ان صفات کی کنہ اور حقیقت پر بحث وگفتگو کرنا پسند نہیں کرتے تھے، ان کی دُور از کار تاویل کو وہ خلاف سنت سمجھتے تھے، ان کا خیال تھا کہ شک پیدا کرنے والی باتوں کی پیروی اور اصل فتنہ کی پیروی ایک طرح کی بدعت ہے۔

امام احمد کا یہ ایمان تھا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ قدیم ہے اس سے پہلے کوئی نہیں تھا، اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں۔ اور کلام بھی اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے۔

کلام الٰہی کے صفت ہونے کے سلسلہ میں امام احمد کے پیش نظر خلق قرآن کا مسئلہ بھی تھا، یہ بات گذشتہ اوراق میں معلوم ہو چکی ہے کہ امام صاحب اس کے قائل نہیں تھے کہ "قرآن مخلوق" ہے، جس کی دعوت بنو عباس دے رہے تھے، اگر یہ بات وہ کرہاً بھی مان لیتے تو ان پر مصائب کے پہاڑ نہ ٹوٹتے، لیکن سوال یہ ہے کہ اس معاملہ میں دراصل امام احمد کی رائے کیا تھی؟ کیا ان کا یہ خیال تھا کہ قرآن جو پڑھا جاتا ہے، یا جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے، یا پڑھنے والا جس کے الفاظ کی تلاوت کرتا ہے اپنی صفت کلام کے لحاظ سے قدیم ہے؟ یا وہ قرآن کو مخلوق اس لیے نہیں کہتے تھے کہ ایسا کہنا بدعت ہے؟

اس سلسلہ میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے جو روایات ہم تک پہنچی ہیں وہ مختلف نوعیت کی ہیں۔ اور قبل اس کے کہ ہم ان پر گفتگو کریں، یہ بات واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ قرآن

اپنی تلاوت کے اعتبار سے حادث ہے، قدیم نہیں ہے، پس جو شخص کہتا ہے کہ قرآن اپنی قرأت کے اعتبار سے مخلوق یعنی حادث ہے تو کوئی شبہ نہیں اس کا یہ قول دُرست ہے، اس لیے کہ قرأت جو ہے یہ قاری کا وصف ہے نہ کہ خدائے تعالیٰ کا، اور قرأت کے معنی میں قرآن کا اطلاق خود قرآن کریم میں وارد ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

"وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْهُوْدًا ـــــ!" (۱۷-۷۸)

یہاں "قرآن الفجر" سے مراد وقتِ فجر کی قرأت و تلاوت ہے، اور یہ ایسی بدیہی اور کھلی ہوئی بات ہے کہ اس پر نظر دقیق اور بحث عمیق کی ضرورت ہی نہیں ہے!"

ابن قتیبہ کہتے ہیں:۔

"جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرأت غیر مخلوق ہے، وہ گویا یہ کہتا ہے کہ انسان کے اعمال غیر مخلوق ہیں[۵]۔"

اور کوئی شخص یہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ انسان کے اعمال غیر مخلوق ہیں۔ جب انسان خود ہی مخلوق ہے تو لامحالہ اس کے افعال بھی مخلوق ہیں، لہٰذا یہ ایسی بات ہوئی جو حکایت و روایت، اور غور و نظر کی مستحق ہی نہیں ہے۔

قرأتِ قرآن کو مخلوق کہنے کا غلو

اوپر کے بیان سے اندازہ ہوگا کہ امام صاحب کے زمانے میں محسوسات تک میں غلط روی اور فکر و نظر کی گمراہی کس حد تک پہنچ گئی تھی۔ یعنی بعض لوگ ہماری قرأت (جو انسانی فعل ہے) تک کو مخلوق کہنے سے رک گئے، اس غلط زعم میں کہ ایسا نطق "بدعت" ہے، اور حدیث کی رُو سے ہر بدعت گمراہی ہے!

خیال کیا جا سکتا ہے کہ جہاں قرأتِ قرآن کے سلسلہ میں اختلاف کی یہ صورت موجود ہو وہاں خود قرآنِ کریم کے بارے میں کیا صورت ہوگی؟

قرآن مجید کے متعلق دو نقطۂ نظر

قرآن مجید پر دو پہلوؤں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے، (۱) قرآن پر اس کے مصدر کی حیثیت سے غور و فکر!

---

[۵] "الاختلاف اللفظ" لابن قتیبہ ص ۵۲

ــــ اور وہ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ صفتِ کلام سے متصف ہے، اور صفتِ کلام قدمِ ذات کے باعث قدیم ہے، کیونکہ خدائے تعالیٰ کو ان صفات سے متصف نہیں کیا جا سکتا جن سے فانی اور حادث چیزیں متصف کی جا سکتی ہیں۔ تَعَالَى اللّٰهُ عَنْهَا عُلُوًّا كَبِيْرًا۔

(۲) قرآن پر اس کے حروف کی حیثیت سے غور و فکر ــــ وہ حروف جن سے یہ کلمات ترتیب پاتے ہیں اور وہ معانی جن پر یہ کلمات دلالت کرتے ہیں، اور وہ مفہوم جو ان عبارات سے حاصل ہوتا ہے۔

امام احمد کی رائے، اور اس کی تحقیق

سوال یہ ہے کہ اس بارے میں امام صاحب کی رائے کیا تھی؟

ایک فریق تو یہ کہتا ہے کہ امام احمد اس باب میں سکوت کو ترجیح دیتے تھے، اور ان مسائل پر غور و فکر کو بدعت قرار دیتے تھے، اور ان لوگوں کے موقف کو درست نہیں سمجھتے تھے جو ان میں حصہ لیا کرتے تھے، اس سلسلہ میں ان کے متعدد اقوال بیان کیے جاتے ہیں، لیکن زیادہ مصرح وہ جواب ہے جو انہوں نے مامون کو دیا تھا، جب اس نے سوال کیا کہ:

"آپ قرآن کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟

تو آپ نے فرمایا،

"وہ خدا کا کلام ہے!"

کہا گیا

"کیا وہ مخلوق ہے؟"

ارشاد ہوا

"وہ خدا کا کلام ہے، اس سے زیادہ میں کچھ نہیں کہنا چاہتا!"

پھر جب کہا گیا

"خدا اپنی مخلوق میں سے کسی معنی میں بھی، کسی سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا!"

تو آپ نے کہا

"خدا کی مانند کوئی چیز نہیں ہے، وہ سمیع و بصیر ہے"!

امام احمد کے اس کلام سے پایا جاتا ہے کہ آپ اس بارے میں متوقف تھے۔

ابن قتیبہ کا اختلاف

لیکن ابن قتیبہ، جو امام احمد کے معاصر امام عبد الرحمن بن مہدی کے شاگرد ہیں، ان روایات کو نہیں مانتے، بلکہ امام احمد کے کلام سے جس موقف کو پیدا کیا جاتا ہے اس کی سخت الفاظ میں وہ تردید کرتے ہیں، انہیں اس سے انکار ہے کہ اس مسئلہ میں امام احمد نے سکوت کا مسلک اختیار کیا تھا، ان کا خیال تھا کہ اہم امور و مسائل پر سکوت اختیار کرنے والے لوگ پسندیدہ نہیں قرار دیئے جا سکتے، اور امام احمد جیسا شخص تو ہرگز ایسا (کمزور) مسلک نہیں اختیار کر سکتا تھا۔ وہ فرماتے ہیں:-

"اس فتنہ کے رونما ہونے کے بعد کوئی ایسی توجیہ نہیں پیش کی جا سکتی جو سکوت کو جائز قرار دے، یہ ہو سکتا ہے کہ فتنہ کے نمودار ہونے اور بات کے بڑھنے سے پہلے ایسے امور پر سکوت اختیار کر لیا جائے، لیکن کوئی بلند مرتبت شخص ایسے موقع پر ایک دینی مسئلہ میں سکوت نہیں اختیار کر سکتا جو اتنی شدت کے ساتھ پھیل چکا ہو، ایسے موقع پر اگر عقلاء خاموش بھی رہیں تو جہلاء خاموش نہیں رہ سکتے، ہو سکتا ہے کہ زبان خاموش رہے، لیکن کیا دل بھی چپ رہ سکتا ہے؟ حالانکہ امام احمد اور ان کے معاصرین کے لیے پیش رو علماء کا اسوۂ عمل بھی موجود تھا، جب جہم اور امام ابو حنیفہ نے قرآن کے بارے میں گفتگو کی تھی[1] لوگ جب اس مسئلہ کو لے کر علماء کے پاس پہنچے تو انہوں نے ہرگز یہ نہیں کہا کہ یہ بدعت ہے، بلکہ انہوں نے شک کو یقین سے اور تاریکی کو روشنی سے بدلا، اور بالاتفاق اس رائے کا اظہار کیا کہ قرآن غیر مخلوق ہے، یہی ان کا فتویٰ تھا جس پر انہوں نے دلائل و براہین قائم کیے اور اس کے لیے کتاب الٰہی سے شواہد کا استنباط کیا[2]"

---

[1] امر محقق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اس سلسلہ میں کچھ نہیں فرمایا اور نہ ہی ان کے زمانے میں اس مسئلے نے ایسی شہرت پائی تھی۔ (حنیف)

[2] "اختلاف اللفظ" ص ۵۹

امام احمد سے ایک روایت یہ بھی کی جاتی ہے کہ انہوں نے اس سلسلہ میں فرمایا،

"جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے وہ جہمی ہے، اور جہمی کافر ہے، اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے، وہ بھی بدعت کا ارتکاب کرتا ہے!"

لیکن ابن قتیبہ اس روایت کو بھی قبول نہیں کرتے، بلکہ اسے عجائبات میں شمار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"ابو عبداللہ (احمد بن حنبل) جیسا شخص بھلا ایسی بات کیونکر کہہ سکتا ہے، جبکہ یہ بات واضح ہے کہ حق دو پہلوؤں میں سے ایک کی طرف ہوتا ہے[1]۔ (یعنی قرآن اگر مخلوق نہیں ہے تو غیر مخلوق ہے اور اگر غیر مخلوق نہیں ہے تو مخلوق ہے)۔

اور ایک دوسرا فریق کہتا ہے کہ امام احمد کا عقیدہ تھا کہ قرآن اپنے حروف، کلمات، عبارت، اور معانی کے اعتبار سے غیر مخلوق ہے، امام احمد کے رسائل اور ان کی متعدد عبارات مرویہ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے، انہی میں سے ایک وہ مکتوب ہے جو انہوں نے متوکل کو لکھا تھا، جب اس نے مسئلہ خلق قرآن پر ان کی فیصلہ کن رائے طلب کی تھی۔

امام احمد کے اس مکتوب میں اور دوسرے جوابات میں جو انہوں نے مامون اور معتصم کے جواب میں لکھے تھے، اگر ہم جمع و تطبیق کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ پہلے پہل تو امام احمد نے سکوت سے کام لیا۔ ایک ایسے امر میں غور و خوض نامناسب سمجھا جس میں از روئے سنت غور و خوض ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس بارے میں اپنی رائے کا اعلان نہیں کیا، بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ انہوں نے سرے سے کوئی رائے ہی نہیں قائم کی تھی، لیکن اس سوال نے جب ایک سیل بے پناہ کی صورت اختیار کر لی، اور انہوں نے آثار و اخبار صحابہ و تابعین کے تمام ممکن الحصول مصادر کی طرف مراجعت کی، تو بے تامل اپنی بے لاگ رائے ظاہر کر دی، اگرچہ ان کے نزدیک ترجیحی مسلک یہی تھا کہ ایسے مسائل پر غور و خوض نہ کرنا ہی انسب ہے، اور قرآن کے بارے میں مجادلہ اور مناقشہ درست نہیں۔

امام احمد کا فیصلہ کن تاریخی مکتوب

"حلیہ" اور "تاریخ الذہبی" میں امام عبداللہ بن

---

[1] "اختلاف اللفظ" صفحہ ۵۵

امام احمد کی روایت کے مطابق امام احمد کا وہ مکتوب درج ہے جو اس قضیہ کے سلسلہ میں انہوں نے متوکل کو لکھا تھا،

(ہم اس کا خلاصہ ذیل میں درج کرتے ہیں)

عبید اللہ بن یحییٰ نے میرے والد (احمد بن حنبل) سے ایک تحریر میں تخاطب کرتے ہوئے عرض کیا کہ "امیر المؤمنین (متوکل) نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں آپ سے قرآن کے بارے میں پوچھوں، امتحان کی غرض سے نہیں بلکہ تحقیق حق کے لیے!" اس کے جواب میں میرے والد (احمد) نے عبید اللہ بن یحییٰ کو حسب ذیل خط املا کرایا،

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ابوالحسن، خدا تمام امور میں تمہارا انجام بخیر کرے، امیر المؤمنین نے جو کچھ دریافت کیا ہے اس کے جواب میں مجھے جو کچھ معلوم ہے لکھتا ہوں، اور خدا سے دعا کرتا ہوں کہ امیر المؤمنین کو توفیق نیک بخشے۔ لوگ باطل پر غور وخوض کرنے کے عادی ہو گئے تھے، ان میں اختلاف شدید پھوٹ پڑا تھا۔ یہاں تک کہ خلافت امیر المؤمنین کے ہاتھ آئی، اور خدا نے امیر المؤمنین کے ذریعہ بدعتوں کو دور کیا، اور لوگوں پر یہ بات منکشف کر دی کہ وہ کیسی تنگنائے میں پھنسے ہوئے تھے۔ امیر المؤمنین نے اس صورت حال کو ختم کر دیا، اور مسلمانوں کو ایک اچھا موقع حاصل ہو گیا، اور وہ امیر المؤمنین کے لیے دعا کرنے لگے کہ خدا ان کی نیت کی برکت میں اضافہ کرے، اور جس موقف پر وہ قائم ہیں اس میں ان کی دستگیری اور اعانت کرے۔

عبد اللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے بعض حصوں کو بعض دوسرے حصوں سے نہ ٹکراؤ۔ اس طرح تمہارے قلوب میں شک وشبہ پیدا ہو گا۔ اور عبد اللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ ایک جماعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر بیٹھی تھی، ان میں سے ایک نے کہا:

"کیا خدا نے ایسا نہیں کہا ہے؟"

دوسرے نے کہا

"کیا خدا نے ایسا نہیں فرمایا ہے ؟"

یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش مبارک تک پہنچی، آپؐ باہر تشریف لائے، آپؐ نے سخت غصے کی حالت میں فرمایا "کیا تم اس پر مامور کیے گئے ہو کہ کتاب اللہ کے بعض حصوں کو بعض دوسرے حصوں سے خواہ مخواہ ٹکراؤ ؛ اس طرح کی باتیں کر کے تم سے پہلے کی اُمتیں گمراہ ہوئیں، اس چیز پر غور کرو جس کا تمہیں حکم دیا گیا ہے اور پھر اسی پر عمل کرو۔ ان چیزوں پر غور کرو جن سے تم روکے گئے ہو، اور پھر ان سے باز رہو۔

ابن طاؤس نے اپنے بیٹے سے جب ان سے ایک بدعتی بات کر رہا تھا، فرمایا۔ "اے بیٹے، اپنی انگلیاں کانوں میں دے لے، یہاں تک کہ اس بدعتی کی آواز تیرے کان میں نہ آئے !"

پھر فرمایا ــــ "اور زیادہ شدت کے ساتھ، اور زیادہ شدت کے ساتھ۔ !"

اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ (یاد رکھو خلق اور امر صرف خدا ہی کے لیے ہیں)، اس طرح، خدا نے پہلے "خلق" کی خبر دی، پھر "امر" کا ذکر فرمایا، گویا "امر" خلق سے الگ کوئی اور چیز ہے[1] نیز خدائے تعالیٰ فرماتا ہے،

"اَلرَّحْمٰنُ، عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ، خَلَقَ الْاِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، (خدائے رحمٰن وہ ہے جس نے قرآن سکھایا، انسان کو پیدا کیا، اور اسے بیان کی تعلیم دی) گویا خدا اس طرح اس بات کی خبر دیتا ہے کہ قرآن اس کے "علم" کا ایک حصہ ہے، (اسی طرح دوسری متعدد آیات ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرآن علم خداوندی میں سے ہے، اس کے علاوہ اسلاف میں سے متعدد بزرگوں سے مروی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے قرآن خدا کا کلام ہے، غیر مخلوق ہے !" یہی میرا مسلک ہے، میں کلامی نہیں ہوں، اور نہ ایسے مسائل میں علم کلام کو کوئی اہمیت دیتا ہوں، میری نظر میں اہمیت جو کچھ ہے وہ صرف

[1] امام احمد رحمۃ اللہ علیہ "خلق" اور "امر" میں تفریق کرتے ہوئے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قرآن خدا کا "امر" ہے "خلق" نہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ قرآن مخلوق نہیں ہے۔ (حنیف)

اسی کی جو کلام اللہ میں وارد ہو، یا حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آثار صحابہ و تابعین سے ثابت ہو، اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ غیر محمود ہے[1]۔"

اس مکتوب کو نقل کرنے کے بعد حافظ ذہبی کہتے ہیں کہ امام احمدؒ کے اس مکتوب کے راوی ثقہ ہیں، میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ یہ خط وہی ہے جو امام احمدؒ نے اپنے بیٹے کو املا کرایا، اس کے علاوہ ان کے جو دوسرے رسائل اور مکاتیب ہیں وہ البتہ ایک حد تک مشکوک ہیں، لیکن یہ وہ رسالہ ہے جس کی سند صحیح اور اس کی نسبت یکسر درست ہے۔ یہ اس وقت املا کرایا گیا جب امام احمدؒ دورِ ابتلا سے گزر چکے تھے، بڑھاپا طاری ہو چکا تھا، یعنی وہ اپنے علم کی حدِ کمال کو پہنچ چکے تھے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ان کی وہ رائے تھی جس پر وہ قائم اور مستقل تھے۔

سلفِ صالح کی پیروی

ان تصریحات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس قضیہ میں خوض و تعمق کو امام احمدؒ مستحسن نہیں سمجھتے تھے، انہوں نے فکر و تعمق سے کام لیا بھی تو اس وقت جب وہ مجبور ہو گئے، تاکہ لوگوں کو اس فتنہ میں مبتلا ہونے سے روکیں جس کی طرف معاملاتِ دین میں جھگڑنے والے لوگ انہیں بلا رہے تھے!

دوسری بات اس سے یہ ثابت ہوتی ہے کہ امام احمدؒ قرآن کو غیر مخلوق سمجھتے تھے، ان کا یہ عقیدہ سلف صالح کے مسلک سے بالکل مطابق تھا، وہ اس بات کو فرما چکے تھے، لہٰذا امام احمدؒ نے اس عقیدہ کا اظہار کر کے کسی طرح کی بدعت کا ارتکاب نہیں کیا۔ وہ اس سلسلہ میں بھی بعض تابعین ہی کے پیرو کار ہیں۔ لیکن اپنی اس رائے کو یوں مدلل اور مبرہن کرتے ہیں کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور خدا کا کلام غیر مخلوق ہے، قرآن "امر" ہے، اور "امر" غیر مخلوق ہے، قرآن خدائے سبحانہ' وتعالیٰ کا "علم" ہے اور علمِ الٰہی غیر مخلوق ہے، یہ تمام باتیں انہوں نے کتابِ الٰہی، احادیثِ نبویؐ، اخبارِ صحابہ اور آثارِ تابعین کے نصوص سے اخذ کی تھیں نہ کہ صرف عقل سے، اور نہ ایسی سطحی نظر سے جس کا مبنی مستند نقل نہ ہو۔

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ الاسلام للذہبی کا وہ حصہ جسے مسند امام احمدؒ کے مقدمہ میں علامہ احمد شاکر مصری نے طبع کیا ہے (ص ۱۲۰-۱۲۴ ج ۱)

ہاں خود امام احمد نے اپنی رائے کی تشکیل میں اگرچہ عقل کو دخل نہیں دیا، لیکن ان کے بعد ایسے علماء ضرور پیدا ہوئے جنہوں نے ان کی فکر اور عقیدہ کی عقلی توجیہ کی اور اسی بنیاد پر عمارت کھڑی کر لی۔ ان علماء میں امام ابن قتیبہ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، ان حضرات نے اس بحث میں قرآن اور قرآن کی قرأت میں فرق کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ قرآن جو پڑھا جاتا ہے، یہ کلام الٰہی ہے اور قرأت، یہ پڑھنے والے کی آواز ہے جو سنی جاتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ (۹-۶)

(اگر مشرکین میں سے کوئی شخص تم سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دے دو، یہاں تک کہ وہ خدا کا کلام سن لے، پھر اسے اس کے مامن میں پہنچا دو!)

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :-

"قرآن کو اپنی خوش الحانی سے سنوارو۔"

اسی طرح ایک مرتبہ ابوموسیٰ اشعری قرآن کی تلاوت کر رہے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قرأت سن لی، ابوموسیٰ نے آپ سے عرض کیا "اگر مجھے معلوم ہوتا کہ آپ میری قرأت سن رہے ہیں تو آپ کے لیے میں اور زیادہ خوش الحانی سے قرأت کرنے کی کوشش کرتا!"

پس جب قرأت انسان کی آواز ہے، تو وہ مخلوق ہوئی جیسے انسان خود مخلوق ہے!

اور قرأت ہی کی طرح روشنائی کا حال ہے جس سے مصاحف لکھے جاتے ہیں ظاہر ہے روشنائی کلامِ الٰہی نہیں ہے، اگرچہ اس سے لکھی ہوئی چیز کلام اللہ ہی ہے، اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے :

قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (۱۵-۱۰۹)

(اے محمدؐ! کہہ دیجئے، اگر سمندر کلمات الٰہی کے لیے روشنائی بن جائیں تو کلمات الٰہی کے اتمام تک پہنچنے سے پہلے یہ سمندر خشک ہو جائیں گے)

اس طرح خود خدائے تبارک وتعالیٰ نے اس روشنائی میں جس سے کلماتِ الٰہی لکھے

جاتے ہیں اور کلماتِ الٰہی کے مابین تفریق کر دی ہے [1]

اہلِ علم کے تین طبقے

جب صورت یہ ہے کہ کلام خدا کے صفات میں سے ایک صفت ہے تو اس کے الفاظ، معانی اور عبارات سب کے سب گویا صفاتِ خداوندی ہی میں شمار کیے جائیں گے، صفاتِ الٰہی کے سلسلہ میں علماء کے تین گروہ ہیں۔

۱۔ پہلا گروہ وہ ہے جو اس بات کی نفی کرتا ہے کہ خدا صفاتِ معانی کی صفت سے متصف ہے، جیسے قدرت، ارادہ، علم، کلام، سمع، بصر۔ ان کے خیال میں صفاتِ الٰہی کو اس کی ذات کی طرح قدیم مان لیا جائے تو قدما کا تعدد لازم آئے گا۔ یہ رائے معتزلہ کی ہے۔ اور ان کے نزدیک قرآن خدا کا کلام اس معنیٰ میں ہے کہ اسے خدا نے پیدا کیا اور اسے سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر دلیل بنایا ہے، اور عربوں کو اس بات سے عاجز کر دیا کہ وہ قرآن جیسا کلام بنا کر لا سکیں۔ کیونکہ (جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے) اس میں بیان و زبان کی ایسی خصوصیات ہیں جو عربوں کی طاقت سے باہر ہیں۔ (یعنی حسب رائے معتزلہ عربوں سے قرآن کے مقابلہ کی طاقت سلب کر لی گئی۔)

۲۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو صفات کو ذاتِ عالی کے لیے ثابت کرتا ہے، لیکن وہ یہ بھی مانتا ہے کہ قدرتِ الٰہی سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں وہ مخلوق ہیں۔ پس اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ متکلم ہے، لیکن وہ الفاظ اور معانی کو پیدا کرتا ہے، اس اعتبار سے قرآن مخلوق ہوا جس طرح دوسری تمام چیزیں قدرتِ الٰہی کے ساتھ مخلوق ہیں۔

(۳) تیسرا گروہ سلفی (اہلحدیث) ہے، وہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم میں جن صفات کا ذکر کیا گیا ہے، خدا ان سے اس طور پر متصف ہے کہ یہ صفات اس کی ذاتِ عالی کے لیے نعت (وصف) کی حیثیت رکھتی ہیں، پس وہ قدرت، ارادہ، علم، سمع، بصر، اور کلام وغیرہ کے صفات سے متصف ہے، جو صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، ان کو وہ مخلوق نہیں کہتے۔ بنا بریں قرآن بھی ان کے نزدیک مخلوق نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ذاتِ الٰہی کے ساتھ قائم ہے، چنانچہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:-

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ ص ۲۱-۲۲

"سلف کا قول ہے، خدا تعالیٰ جب چاہے کلام کر سکتا ہے اور کلام کمال کی صفت ہے، اور متکلم غیر متکلم سے زیادہ کامل ہوتا ہے، خدا جب چاہتا ہے عربی میں کلام کرتا ہے، جیسا کہ اس نے قرآن میں کیا ہے، اور جو کچھ فرماتا ہے وہ اس کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اس سے منفصل نہیں ہوتا، پس وہ حروف جو خدا کے اسماء حسنیٰ اور اسکی نازل کردہ کتابوں کی بنا ہیں کیونکر مخلوق ہو سکتے ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ سے کلام کیا۔[1]

اب بنیادی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کی قدرت اور صفت سے جو کچھ صادر ہوتا ہے آیا اسے مخلوق کہا جائے گا؟ اور اس پر مخلوق ہونے کا اطلاق ہو سکے گا؟ یا اسے غیر مخلوق کہا جائے گا؟ اور مخلوق کا اطلاق اس پر نہیں کیا جائے گا؟ اکابر سلف کا جہاں تک تعلق ہے وہ تو "مخلوق" نہیں کہتے۔[2]

اس دلیل کی بنا پر جب قرآن غیر مخلوق ٹھیرا تو اب یہ سوال ابھرتا ہے کہ آیا وہ خدا کی

---

[1] الرسائل والمسائل لابن تیمیہ ج ۳ ص ۴۵ [2] مصنف کی یہ تنقیح مبہم اور امر واقعی کے خلاف ہے، معتزلہ اور ائمہ سلف کا اختلاف اس میں نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے جو کچھ صادر ہوتا ہے اسے مخلوق کہا جائے یا نہ، بلکہ بنائے اختلاف صفاتِ الٰہیہ کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ قیام و اتصال اور اس سے انفصال ہے جیسا کہ خود مصنف نے امام ابن تیمیہؒ سے جو عبارت نقل کی ہے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایسے صفات سے متصف نہیں جو اس کی ذات سے قائم ہوں، مثلاً یہی صفت کلام ہے۔ وہ کہتے ہیں یہ صفت اس کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ سے منفصل ہے، کسی محل (جگہ) میں اس کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے، بنابریں قرآن بھی کلام کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے مخلوق ٹھیرا! لیکن امام احمد و دیگر آئمہ سلف کا متفقہ نقطۂ نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ صفت کلام قائم اور متصل ہے، اس سے منفصل نہیں۔ حق تعالیٰ سے صفتِ کلام کو الگ ماننے سے صفات کمال سے اس کی تعطیل لازم آتی ہے خلاصہ یہ کہ ائمہ سلف کے نزدیک قرآن کو "مخلوق" کہنا بالواسطہ و بالملزوم اللہ تعالیٰ کو صفاتِ کمال سے عاری ماننا ہے یہاں سے شیخ محمد عبدہٗ مصری کی اس "تدقیق" کا بھی کھوکھلا پن ظاہر ہو گیا جس میں محدثین و معتزلہ کے اس نزاع کو لفظی قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ جناب مصنف بھی اس کا ذکر کریں گے ——————

تعجب ہے کہ امام ابن تیمیہ کی کتابوں پر نظر رکھتے ہوئے مصنف نے یہ بے معنیٰ تنقیح کیسے قائم کر لی۔ (حنیف بھوجیانی)

طرح قدیم ہے؟ کیونکہ یہ تو مانا جا چکا ہے کہ وہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے؟ یہاں ابن تیمیہ اس کا اقرار کرتے ہیں کہ امام احمد کے نزدیک قرآن قدیم نہیں ہے، کیونکہ وہ ہر اس چیز کو جو ذاتِ الٰہی کے ساتھ قائم ہو، قدیم نہیں مانتے، کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادہ سے جو کچھ کرتا ہے وہ اگرچہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، لیکن ہے وہ حادث۔ اس مسئلہ میں وہ فلسفیوں کے نقشِ قدم کی پیروی نہیں کرتے جو عقلی مفروضات پر اپنے افکار و خیالات کی عمارتیں کھڑی کرتے ہیں۔

ابن تیمیہ اس بات کی بھی نفی کرتے ہیں کہ امام احمد کا اور سلف کا مذہب قرآن کو قدیم ماننا تھا۔ وہ کہتے ہیں:۔

"سلف کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کلام الٰہی غیر مخلوق ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قرآن کو سلف قدیم العین قرار دیتے تھے۔ اس کے بعد بعض کہتے ہیں کہ کلام ایک شئی واحد (کلام نفسی) ہے، جو مختلف قالب اختیار کر لیتی ہے۔ وہی کبھی "امر" ہو جاتی ہے، کبھی "نہی" وغیرہ وغیرہ۔ ایسے ہی وہ عربی میں ہو تو قرآن، عبرانی میں ہو تو تورات، سریانی میں ہو تو انجیل، حقیقت ایک ہی ہے۔ لیکن یہ قول عقل اور شرع کے خلاف ہے[1]۔"

ابن تیمیہ نے اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ کلام الٰہی کے قدیم ہونے اور اس کی تلاوت کے غیر قدیم ہونے میں کسی طرح کی منافات نہیں ہے[2]۔

مذکورہ تصریحات سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ امام احمد اور ان کے مسلک پر چلنے والے لوگ جس عقیدہ کے حامل تھے، وہ یہ تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے، لیکن وہ اسے قدیم بھی نہیں کہتے تھے۔

شیخ محمد عبدہٗ کی رائے

شیخ محمد عبدہٗ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض انبیاء سے کلام کیا اور قرآن کو کلام الٰہی سے تعبیر کیا، پس مصدر کلام کا جہاں تک تعلق ہے،

---

[1] الرسائل والمسائل ص۱۵۶ [2] الرسائل والمسائل ص۱۰۶

وہ تو قدیم ہے، لیکن کلام مسموع[1] کا جہاں تک تعلق ہے وہ حادث ہے۔ پس وہ آیتیں جنہیں کوئی قاری پڑھتا ہے۔ حادث ہیں اور تلاوت ختم ہوتے ہی فنا ہو جاتی ہیں پس جو شخص قرآن مقروء کے قدم کا قائل ہے وہ اعتقاد کے لحاظ سے گمراہ ہے اور بعض ائمہ کا قرآن کو مخلوق کہنے سے انکار کرنا صرف ادب کا نتیجہ تھا۔[2]

محمد عبدہٗ کی رائے کا آخری حصہ بلاشبہ درست ہے، حقیقت یہ ہے کہ امام احمد نے

---

[1] شیخ محمد عبدہ کی یہ رائے بھی الجھی ہوئی ہے جہاں تک امام احمد اور سلف کا مسلک ہے وہ یہی ہے کہ کلام مسموع اللہ تعالیٰ کا وصف ہے اور غیر مخلوق ہے، البتہ قرأت و تلاوت (جو قاری کی صفت ہے) وہ بلاشبہ مخلوق ہے۔ مجموعہ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ میں ہے مرادھم (السلف) ان القرآن مسموع غیر مخلوق (ص ۱۲۶) باقی رہا حادث کا لفظ تو یہ مخلوق کو مستلزم نہیں ہے، بقول امام احمد و امام ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ نے قرآن پر لفظ "محدث" کا اطلاق کیا ہے لیکن بطور مخلوق نہیں بلکہ اس اعتبار سے کہ اس کا نزول جدید (حادث) ہوا (مجموعہ الرسائل والمسائل ص ۱۴۵) (حنیف بھوجیانی)

[2] شیخ محمد عبدہٗ مصری کی یہ رائے امام احمدؒ اور سلف کے مسلک سے ناواقفیت پر مبنی ہے، تعجب اس پر ہے کہ مصنف نے اسے کیسے باور کر لیا جبکہ ان کے سامنے جو کتاب موجود ہے ـــ یعنی مجموعۃ الرسائل والمسائل للامام ابن تیمیہؒ ـــ اس میں سلف کے مسلک کا واشگاف طور پر اعلان ہے، مذھب الشافعی وفقھاء الامصار ان القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال مخلوق فھو کافر والقرآن حملہ جبریل مسموعا من اللہ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم سمعہ من جبریل والصحابۃ سمعوہ من النبی صلی اللہ علیہ وسلم ھو الذی نتلوہ بالسنتنا وفیما بین الدفتین وما فی صدورنا مسموعا ومکتوبا ومحفوظا وکل حرف منہ کلہ کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال مخلوقا فھو کافر (ص ۱۱۲ ج ۲) خلاصہ ترجمہ یہ ہے "قرآن مسموع اور محفوظ کو مخلوق کہنا کفر ہے۔ قرآن کریم کو حضرت جبریل نے خود اللہ تعالیٰ سے سنا ہے۔ ہر حرف اللہ تعالیٰ کا کلام ہے مخلوق نہیں۔" سوچنے کی بات یہ ہے کہ قرآن کو مخلوق کہنے والوں کے متعلق سلف صالح کا یہ سخت رویہ کیا صرف "ادب و تعظیم" کے نقطۂ نظر سے ہو سکتا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ اور محدثین کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف بعض دوسرے مختلف فیہ مسائل کی طرح جوہری ہے، صرف "نزاعِ لفظی" نہیں ـــ جیسا کہ آج کل مصری اہل قلم شیخ محمد عبدہٗ کی تقلید میں لکھ رہے ہیں ـــ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں، صحیح بخاری کی کتاب الرد علی الجھمیہ، م

کبھی بھی یہ بات نہیں کہی کہ قرآن کی قرأت "قدیم" ہے یا "غیر مخلوق" ہے، نہ کبھی یہ فرمایا کہ قرآن قدیم ہے، انہوں نے جو کچھ فرمایا، وہ یہ تھا کہ قرآن "غیر مخلوق" ہے، اس سے بعض علماء نے یہ نتیجہ نکالا کہ خدا سے قائم بالذات ہونے کی صورت میں جو چیز صادر ہوا ہے وہ مخلوق نہیں مانتے، اور امام احمد کی طرف اس عقیدہ کی طرف اس عقیدہ کی نسبت کہ قرآن قدیم ہے، یہ مجہول روایات کی بنا پر چوتھی صدی ہجری کی اُپج ہے، چنانچہ ذہبی نے امام احمد کی طرف اس نسبت کی صحت سے انکار کیا ہے۔

یہ تھا خلق قرآن کا مسئلہ، جو اجیساکہ ہم نے ذکر کیا ہے) صفات کے مسئلہ پر مبنی ہے۔

صفات الٰہیہ کے بارے میں امام احمد کی جو رائے تھی، اس میں نہ تاویل کی گنجائش ہے نہ تشبیہ کی، وہ خدائے تعالیٰ کو ان تمام صفات سے متصف مانتے تھے، جن کا ذکر قرآنِ کریم میں یا احادیث صحیحہ میں آیا ہے، مثلاً سمع، بصر، علم، کلام، حیاۃ، وغیرہ، ان صفات کی کیفیت سے بحث نہیں کرتے تھے، لیکن اس بات پر سختی سے قائم تھے کہ خدا کی کسی صفت میں کوئی حادث شریک نہیں ہو سکتا، جیساکہ خدا خود فرماتا ہے لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وهو السميع البصير۔ (خدا کے مانند کوئی چیز نہیں، وہ سمیع و بصیر ہے) امام احمد کی یہ رائے مختلف اور متنوع آراء کے ہجوم میں ایک معتدل اور درمیانی رائے کی حیثیت رکھتی ہے!

۵۔ قیامت کے دن خدا کا دیدار

یہ مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ہے جو امام احمد کے زمانہ میں ابھرے۔ معتزلہ قیامت کے دن خدا کے دیدار کے منکر ہیں، اس لیے کہ رؤیت کا تقاضا جسمیت ہے، یعنی دیکھی وہی چیز جاتی ہے جو مجسّم ہو، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ خدا جسم رکھتا ہے تو فانی اور حادث چیزوں سے خدا کی مشابہت لازم آجائے گی، اور اپنے بارے میں خدا فرما چکا ہے "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ" قرآن کی جن آیتوں مثلاً وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (کئی منہ قیامت کے دن حق تعالیٰ کا دیدار حاصل کرکے تر و تازہ ہوں گے) وغیرہ سے رویتِ الٰہی ثابت ہوتی ہے،

؎ امام بخاری کی خلق افعال العباد، شیخ الاسلام ابن تیمیہ۔ حافظ ابن القیم کی تصانیف کے ابحاث متعلقہ صفات باری جل اسمہٗ۔ (حنیف بھوجیانی عفا اللہ عنہ) ؎ ملاحظہ ہو شیخ محمد عبدہٗ کا رسالہ "التوحید"

معتزلہ ان کی تاویل کرتے ہیں۔

مامون نے اپنی زندگی کے آخری دور میں یہ کوشش کی تھی کہ لوگوں کو خلقِ قرآن کا عقیدہ تسلیم کرنے پر مجبور کیا جائے، لیکن عدمِ رؤیت کے سلسلہ میں اس نے کسی قسم کی سختی نہیں کی، اگرچہ اس کی رائے یہی تھی، کیونکہ وہ معتزلی تھا، اور معتزلہ کا مسلک یہی تھا، لیکن جب واثق سربرآرائے خلافت ہُوا تو اس نے خلقِ قرآن کے عقیدہ کے ساتھ ساتھ نفیٔ رؤیت کا عقیدہ بھی زبردستی لوگوں کے سر منڈھنا چاہا، اور یہ صورت اس وقت تک قائم رہی، جب تک عنانِ خلافت متوکل کے ہاتھ میں نہیں آگئی، تب جا کر یہ مصیبت دُور ہوئی اور یہ دورِ ابتلا ختم ہوا۔

امام احمد ان لوگوں میں تھے جو نصوص پر آنکھ بند کر کے ایمان لاتے ہیں اور کسی طرح کی تاویل سے کام نہیں لیتے۔ وہ قیامت کے دن دیدارِ الٰہی کے عقیدے پر کامل ایمان رکھتے تھے، چنانچہ اپنے ایک رسالہ میں جہاں وہ اہل السنت والجماعت کا عقیدہ بیان کرتے ہیں صاف اور واشگاف الفاظ میں قیامت کے دن رؤیت باری کے عقیدہ کو جزوِ ایمان قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"قیامت کے دن رؤیت باری پر ایمان لانا ضروری ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث صحاح میں مروی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کا دیدار کیا، یہ بات صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ اس کی روایت قتادہ نے عکرمہ سے، انھوں نے عبداللہ بن عباس سے کی ہے۔ اسی طرح حدیث حکم بن ابان نے عکرمہ سے انھوں نے ابن عباس سے، نیز علی بن زید نے یوسف بن مہران سے، انھوں نے ابن عباس سے کی ہے اور ہمارے نزدیک یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے

لہ یہ بات درست نہیں۔ امام احمد کی طرف اس روایت کی نسبت بھی مشکوک ہے، بلکہ صحیح احادیث کی رو سے (جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ میں ہے) معراج کی رات اللہ تعالیٰ کو آنحضرت کے دیکھنے کی نفی ثابت ہے۔ یہ بحث تفسیر ابن کثیر (سورہ النجم) اور زاد المعاد (صہ۴۸ ج ۲) وغیرہ محققین کی کتابوں میں دیکھنی چاہیئے۔ (حنیف)

اس پر بحث کرنا بدعت ہے ہم اس کے ظاہر پر ایمان رکھتے ہیں اور کسی سے مناظرہ پسند نہیں کرتے۔[1]

اس سے ثابت ہوا کہ امام احمد قیامت کے دن رؤیتِ الٰہی پر ایمان رکھتے تھے' اس لیے کہ یہ بات نصوص سے ثابت ہے۔ لیکن وہ اس کھکھیڑ میں نہیں پڑتے کہ یہ رؤیت کس طرح کی ہوگی ؛ نہ یہ سوچتے ہیں کہ رؤیت کے لیے جسم کا ہونا ضروری ہے، بلکہ اس مسئلہ پر مناظرہ کرنا بھی وہ بدعت خیال کرتے ہیں، وہ اس بات پر ایمان رکھتے ہیں کہ خدا کی رؤیت ہوگی اور اس طرح ہوگی کہ وہ فانی چیزوں سے مشابہ نہیں ہوگی، لیکن رؤیت کی حقیقت اور کیفیت یہ وہ مباحث ہیں جن پر غور و فکر غیر ضروری ہے۔ امام احمد کی یہ رائے درمیانی رائے ہے ان لوگوں کے مقابلہ میں جو رؤیت کی مکمل نفی کرتے ہیں۔ یہ بہانہ بنا کر کہ اس کا ثبوت "آحاد" سے ہوتا ہے اور ان کے خیال میں عقائد کے مسائل آحاد سے ثابت نہیں ہو سکتے، اور ان لوگوں کے مقابلہ میں بھی جو رؤیت کو اشخاص و اشیاء کی رؤیت کی طرح مانتے ہیں، یہی لوگ حشویہ اور مجسمہ کہلاتے ہیں۔ امام احمد کی اس صائب رائے کو جمہور مسلمین نے تسلیم کر لیا ہے۔

ہاں، امام احمد نے اس بارے میں صرف قرآن سے استدلال نہیں کیا بلکہ حدیث پر اعتماد کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دیدارِ الٰہی کے مسئلے میں قرآن کی آیات میں بظاہر تعارض نظر آتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے:۔

"وُجُوۡہٌ یَّوۡمَئِذٍ نَّاضِرَۃٌ ۙ اِلٰی رَبِّہَا نَاظِرَۃٌ" (۷۵-۲۳)

دوسری جگہ ارشاد ہوا :

لَا تُدۡرِکُہُ الۡاَبۡصَارُ ۫ وَ ہُوَ یُدۡرِکُ الۡاَبۡصَارَ ۚ وَ ہُوَ اللَّطِیۡفُ الۡخَبِیۡرُ ، (۶-۱۰۳)

ایسے موقع پر امام احمد حدیث سے مدد لیتے تھے، چنانچہ وہ دوسری آیت میں دیدارِ الٰہی کی نفی کو دنیا کے لیے قرار دیتے تھے نہ کہ عقبیٰ کے لیے، ابن قتیبہ نے بھی اپنی کتاب "اختلاف اللفظ" میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

"لَا تُدۡرِکُہُ الۡاَبۡصَارُ" کا مطلب یہ ہے کہ دنیا میں خدا کو نہیں دیکھا جا سکتا

---

[1] المناقب لابن الجوزی صد ۱۷۳

اسی طرح "لن ترانی" میں جو فرمایا ہے کہ "تم مجھے نہیں دیکھ سکتے" یہ بھی دنیا کے لیے ہے لیکن یوم حساب و جزا و قصاص کے دن وہ اپنی تجلی سے لوگوں کو شاد کام کرے گا، اور وہ اسے دیکھیں گے، جس طرح چاندنی رات میں چاند کو دیکھتے ہیں، حدیثِ رسول کتاب اللہ کی مفسر اور شارح ہے۔ رؤیت کی حدیث کی صحت سے کوئی جاہل ہی انکار کر سکتا ہے، کیونکہ ثقہ راویوں کی یہ حدیثیں جہاتِ کثیرہ سے ثابت ہیں، پس اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں کہ

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تصریح میں کہ "تم اللہ کو قیامت کے دن دیکھو گے"، ایک اہل نظر کے لیے صرف وقت کا فرق ہے[۱]"

یہ ہیں امام احمد کے وہ افکار و آرا، جن پر فکر و تعمق کر کے وقت کے علماء کلام نے چند در چند الجھنیں پیدا کر دیں، لیکن امام صاحب اپنے مسلک پر قائم رہے، وہ یہاں بھی اسی طرح جس طرح فقہیات میں ان کا انداز ہے وہ دو باتوں پر سختی سے قائم تھے۔

۱۔ نصوص کا التزام رکھتے تھے، نہ ان سے تجاوز کرتے تھے نہ تاویل، عقلِ مجرد کی دستگیری سے فائدہ اٹھانے کے بجائے وہ سنتِ نبوی سے مدد حاصل کرتے تھے، اسی سے قرآن کی تفسیر کرتے تھے۔

۲۔ قرآن یا حدیث میں خدا کے جن صفات کا ذکر آیا ہے اُن پر ایمان رکھتے تھے، لیکن خالق اور مخلوق کے درمیان نفی مشابہت پر زور دیتے تھے، کیونکہ خدا فرماتا ہے لیس کمثلہ شیئٌ۔

---

[۱] الاختلاف فی اللفظ ص ۲۳

امام احمدؒ اور سیاست ملّی

درس وتدریس میں امام احمد کا مسلک یہ تھا کہ وہ حدیث و آثار کے متبع تھے۔ وہ اس مسلک سے بال برابر بھی نہ ہٹتے تھے، صحابہ اور تابعین کرام کی کثرت رائے جس طرف دیکھتے تھے اُسی کو پسند کرتے تھے، اس اعتبار سے وہ اثری تھے، اور یہی ان کا وہ موقف تھا جس پر اپنی تحقیقات میں وہ سختی سے عمل پیرا رہتے تھے۔

لیکن خلافت اور خلیفہ کے معاملہ میں، یعنی یہ کہ خلیفہ کیونکر منتخب ہو، اور کون منتخب ہو، ان کا مسلک ایک حقیقت پسند شخص کا مسلک تھا۔ وہ فتنہ کو ہوا دینے سے بچتے اور اس کی کوشش کرتے تھے کہ مسلمانوں کا شیرازہ بکھرنے نہ پائے، وہ امام متغلب تک کی اطاعت کو اگرچہ وہ ظالم اور ستمگر ہی کیوں نہ ہو، خروج اور بغاوت پر ترجیح دیتے تھے۔

سیاسی مسائل میں امام احمد، اور امام مالکؒ کا مسلک تقریبًا یکساں تھا۔ دونوں منازل صحابہ کی ترتیب اور اختیار خلیفہ کے معاملہ میں متفق الرائے تھے، دونوں اس باب میں بھی متفق تھے کہ گو خلیفۂ وقت ظالم اور ستمگر ہی کیوں نہ ہو لیکن اس کے خلاف خروج اور بغاوت جائز نہیں ہے، اس لیے کہ خروج و بغاوت کا فتنہ پھوٹ پڑنے کی صورت میں ظلم وسفاکی کی جو صورتیں پیدا ہوجاتی ہیں وہ مستبد حاکم کے ظلم سے بھی بڑھ چڑھ کر ہوتی ہیں۔

ان دونوں اماموں کے مابین جو کچھ فرق تھا وہ یہ تھا کہ امام مالکؒ وہ بزرگ تھے جنھوں نے خروج و بغاوت کی فتنہ طرازیاں، انقلاب و اضطراب احوال کی کارفرمائیاں، کشمکش اور پیکار باہمی کی ہولناکیاں بہ چشم خود دیکھی تھیں، ان کا دور، درحقیقت فتنہ کا دور تھا، اس کے برعکس امام احمد کا معاملہ یہ تھا کہ اگرچہ ان کا دور عہد فتن نہیں تھا، اور انھوں نے اپنی آنکھوں

سے امین و مامون کی پیکار باہمی کے سوا کوئی اور فتنہ نہیں دیکھا تھا، لیکن اسی سے اندازہ کر لیا تھا کہ یہ فتنہ خیر پر نہیں شر پر ختم ہوا تھا، اسی فتنہ نے فارسی اثر و نفوذ کو بڑھایا تھا، اسی کے باعث، نئے نئے گروہ، اور فرقے میدان میں نمودار ہوئے تھے۔ اسی کی وجہ سے معاملات دین میں بدعت کا آغاز ہوا، اور اس کی فرماں روائی قائم ہو گئی، اس بدعت نوازی کا انہوں نے مقابلہ بھی کیا، کوڑے کھائے، قید و بند کی سختیاں سہیں، ایک طویل اور مسلسل دور ابتلا سے گزرے، اور ان سب باتوں کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں کے دلوں میں انتقام و نفرت حسد اور غصہ کے جذبات پیدا ہوئے۔ اب موقع تھا کہ امام احمد مستبد اور بدعت نواز حاکموں کے خلاف بغاوت اور خروج کے حامی بن جاتے لیکن ایسا نہیں ہوا، اگرچہ ان کا ذاتی احساس اس کا دمساز ہوتا، لیکن انہوں نے اپنے لیے، اور اپنی وجہ سے کوئی قدم نہیں اُٹھایا۔ خلافت اور خروج و بغاوت کے سلسلہ میں انہوں نے حدیث و سنت اور عمل سلف سے مدد لی۔ اجتماعی مصالح، اور ملّی مفاد کو پیش نظر رکھا، ذاتی اور مخصوص محسوسات کو نظر انداز کیا، خروج و بغاوت کو کسی حالت میں بھی گوارا نہیں کیا، خواہ خلیفہ کی ستم رانیاں کس حد تک کیوں نہ پہنچ چکی ہوں، اگرچہ وہ ان کا قاتل ہی کیوں نہ ہو۔ گو اس نے ان پر عذاب و عتاب کے کوڑے ہی کیوں نہ برسائے ہوں۔

صحابہ کا احترام اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صحابۂ کرام، صحابۂ کرام کی ترتیب درجات صحابہ میں سے کسی کے خلاف سب و شتم، اختیار خلیفہ کا طریقہ خروج و بغاوت، جہاد اور اسی طرح کے دوسرے معاملات و مسائل سے متعلق امام احمد کی رائے کیا تھی؟

صحابۂ کرام کے بارے میں عمومی رائے کا جہاں تک تعلق تھا، امام احمد ان کا بے حد اجلال و احترام پیش نہاد خاطر رکھتے تھے۔ چنانچہ ان سے مروی ہے کہ صحابہ میں سے کسی صحابی کے خلاف سب و شتم کرنے والے شخص کے اسلام کو وہ مشکوک سمجھتے تھے، بلکہ سرے سے دائرۂ اسلام ہی سے خارج قرار دیتے تھے، چنانچہ ان کے صاحبزادے عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ:

"میں نے اپنے والد (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا:
"رافضی کسے کہتے ہیں؟"
فرمایا، اس شخص کو جو ابوبکرؓ، عمرؓ کے خلاف سب وشتم کرے۔"
پھر میں نے دریافت کیا:
"اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی دوسرے صحابی کے خلاف اگر کوئی شخص سب وشتم کرتا ہو، اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟
فرمایا — "میں اسے مسلمان ہی نہیں سمجھتا[1]"

صحابی کا مفہوم امام احمد کے نزدیک بہت وسیع تھا، وہ فرماتے ہیں :-
"ہر وہ شخص جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شرف صحبت ایک سال، یا ایک مہینہ یا ایک دن یا ایک گھنٹہ بھی حاصل کیا، اس کا شمار اصحاب رسولؐ میں ہے اس نے خواہ کتنی ہی ذرا سی دیر کے لیے یہ شرف کیوں نہ حاصل کیا ہو، خواہ آپؐ کی زبان مبارک سے ایک ہی لفظ کیوں نہ سنا ہو۔ گو آپؐ کے سراپائے جمال پر اس نے ایک ہی نظر کیوں نہ ڈالی ہو، صحابہ کا یہ گروہ ان تمام لوگوں سے افضل ہے جنہوں نے آپؐ کی زیارت نہیں کی، گو وہ کتنے ہی اعمالِ حسنہ کے ساتھ خدا کے حضور میں کیوں نہ حاضر ہوں، اپنے شرفِ صحبتِ نبوی کے اعتبار سے یہ لوگ جمیع تابعین پر بھی فضیلت رکھتے ہیں، اگرچہ وہ کتنے ہی اعمالِ خیر کے حامل کیوں نہ ہوں۔ پس جس شخص نے ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی کی تنقیص کی، یا کسی کے خلاف اپنے دل میں بغض رکھا، وہ بدعتی ہے[2]۔"

تصریحاتِ بالا سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ جو شخص اپنے دل میں صحابۂ کرام کی محبت نہ رکھتا ہو، یا ان کے خلاف سب وشتم روا رکھتا ہو وہ امام احمد کے نزدیک بدعتی ہے، اور مبتدع ان کی نظر میں متہم فی الدین ہے۔

یہ تو صحابۂ کرام کے بارے میں امام صاحب کی عمومی رائے تھی، اب رہی صحابہ کی

---

[1] المناقب ص۱۶۵ [2] المناقب ص۱۶۱

ترتیبِ منازل تو اس بارے میں بھی وہ سلف صحابہ و تابعین کے متبع تھے، امام احمد کے نزدیک صحابہ کی باہمی فضیلت ان کی ترتیب پر مبنی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

"اس امت میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر شخص حضرت ابوبکر صدیقؓ ہیں پھر حضرت عمر بن الخطابؓ، پھر حضرت عثمان بن عفانؓ۔ ان تینوں کی ترتیبِ فضیلت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کے بعد پانچ اصحابِ شوریٰ کی باری آتی ہے، یعنی حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، اور حضرت سعدؓ بن ابی وقاص۔ یہ سب خلافت کے اہل تھے، اور ان میں سے ہر ایک امام تھا۔"

امام احمد کے اس قول پر ابن جوزی کی تعلیق یہ ہے:۔

"ابن عمرؓ کہتے ہیں، ہم لوگ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات گرامی میں ابوبکرؓ کو، پھر عمرؓ کو، پھر عثمانؓ کو افضل مانا کرتے تھے، اور ان کے بعد کسی کا ذکر نہیں کرتے تھے۔"[1]

مذکورہ اصحابِ شوریٰ کے بعد امام احمد بدری صحابہ کے مہاجر طبقہ کو، پھر بدری صحابہ کے انصار گروہ کو، پھر سبقت اسلام کے اعتبار سے درجہ بدرجہ صحابہ کو فضیلت دیتے تھے۔

یہ تصریح ہم نے اس لیے پیش کی کہ امام احمد کا اندازِ فکر معلوم ہو سکے اور اندازہ ہو سکے کہ آپ حدیث و اثر کو کس درجہ ملحوظ خاطر رکھتے اور کس سختی کے ساتھ اس کی پیروی کرتے تھے، اگرچہ اس تفصیل پر، کوئی ثمرہ مترتب نہیں ہوتا، تاہم اس کے ایک تاریخی حقیقت ہونے سے تو انکار بہر حال نہیں کیا جا سکتا۔

خلفاء راشدین کے مابین فضیلت باہمی کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کی جو رائے ہے اُسے پیش نظر رکھیے تو امام احمد کا مسلک درمیانی اور معتدل نظر آئے گا۔ ایک روایتِ صحیحہ کے مطابق امام ابوحنیفہؒ، عثمانؓ پر علیؓ کو فضیلت دیتے ہیں، امام مالکؒ، ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ کے بعد تمام صحابہ کو مساوی قرار دیتے ہیں، اس کے برعکس امام احمد

---

[1] المناقب ص ۱۶۱

اسلام کی تلوار (علیؓ) کو عام لوگوں میں شمار نہیں کرتے، بلکہ عثمانؓ کے بعد اصحابِ شوریٰ میں شمار کرتے ہیں، پھر اس کے بعد سبقتِ اسلام کے اعتبار سے فضیلت کا معیار ترتیب دیتے ہیں۔

پھر یہ بات بھی فراموش نہ کرنی چاہیئے کہ امام احمد، علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کو خلافتِ شرعیہ تسلیم کرتے ہیں اور اس کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"جو علیؓ کی خلافت کو نہیں مانتا وہ گدھے سے زیادہ گمراہ ہے ۔۔۔!

حضرت علیؓ حدود الٰہی کو قائم کرتے تھے، صدقہ وصول کرتے اور اُسے تقسیم کرتے تھے بلاشبہ وہ خلیفہ برحق تھے، اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے راضی اور خوشنود تھے۔ ان کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔ ان کے ساتھ جہاد کرتے تھے، ان کی معیت میں شریکِ غزوات ہوتے تھے، ان کی امامت میں حج کرتے تھے، انہیں امیر المؤمنین کے خطاب سے مخاطب کرتے تھے۔ اس پر راضی تھے۔ اس سے کبھی انہوں نے انکار نہیں کیا۔ ہم تو انہی کے پیروکار ہیں[1]!"

حضرت علیؓ سے عقیدت

صرف یہی نہیں امام احمد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دفاع میں پوری استقامت کے ساتھ سینہ سپر نظر آتے ہیں۔ بلکہ وہ اسے برداشت نہیں کر سکتے کہ کوئی شخص حضرت علیؓ یا ان کی خلافت پر زبانِ طعن دراز کرے خلیفہ متوکل کے زمانہ میں حضرت علیؓ پر طعن و ایراد کا ایک سلسلہ قائم ہو گیا تھا، کیونکہ وہ ناصبی تھا، یہ وہ لوگ تھے، جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے عداوت رکھتے تھے، اور ان کے خلاف ناروا، اور ناسزا باتیں منہ سے نکالا کرتے تھے، امام احمد پوری پامردی کے ساتھ ان کے اقوال کا رد کیا کرتے تھے، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت اور ان کے مناقب فاش و برملا بیان فرمایا کرتے تھے، چنانچہ فرماتے ہیں:-

"منصبِ خلافت سے علیؓ کی جاہ و تمکین میں اضافہ نہیں ہوا، بلکہ علیؓ کی ذات سے خلافت کو تزئین و آرائش حاصل ہوئی!"

---

[1] المناقب لابن الجوزی

ایک اور موقع پر حضرت علیؓ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا،

"حضرت علیؓ اہلِ بیت میں سے ہیں۔ کسی دوسرے کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، [1]"

اسی طرح مناقب علیؓ کا تذکرہ کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں :-

"صحاح کے اسناد کے اعتبار سے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی صحابی کے وہ فضائل نہیں ثابت ہوتے جو علی رضی اللہ عنہ کے ثابت ہوتے ہیں!"

امام احمد کا یہ اندازِ فکر واضح کرتا ہے کہ گو وہ علی رضی اللہ عنہ کے فضائل کے جان و دل سے معترف تھے، لیکن اسی شدت سے وہ ابوبکرؓ و عمرؓ اور عثمانؓ کے دفاع میں بھی ثابت قدم تھے۔ صحیح حدیثوں میں علیؓ کے جو فضائل آئے ہیں ایک طرف وہ ان کی روایت کرتے ہیں دوسری طرف صحابہؓ کی اس ترتیب درجات پر قائم تھے جو صحابہ نے مقرر کردی تھی، نہ اس سے تجاوز کرتے تھے، نہ سرمو انحراف، اس معاملہ میں ان کا وہی مسلک تھا جو ان کے شیخ امام شافعی کا تھا۔ امام شافعی حضرت علیؓ کے فضائل و مناقب روایت کرتے تھے، ان سے بے انتہا محبت بھی کرتے تھے، لیکن تفضیل کا جب سوال آتا تھا، تو وہ حضرت ابوبکرؓ کو سب پر ترجیح دیتے تھے۔ ان کا قول ہے، "معاملہ ہمارے جذبات کے تابع نہیں ہے۔"

مشاجرات صحابہ

حضرت علیؓ کی ذات سے اس اعتقاد، اور ان کی طرف سے ہر طرح کے دفاع کے باوجود وہ حضرت علیؓ کے مخالف صحابہ کے خلاف بھی کوئی لفظ سننا گوارا نہیں کرتے تھے، اگرچہ ان کا یہ اعتقاد تھا کہ حضرت علیؓ ہی حق پر تھے، ایک مرتبہ ان سے حضرت معاویہؓ اور حضرت علیؓ کے مناقشہ کے بارے میں دریافت کیا گیا، فرمایا :-

"میں ان حضرات کے بارے میں اچھی بات کے سوا کچھ اور نہیں کہہ سکتا، اللہ تعالیٰ ان سب پر رحم فرمائے، معاویہؓ، عمرو بن العاصؓ، اور ابوموسیٰ اشعریؓ، یہ سب وہ

---

[1] المناقب ص ۱۶۳ لیکن امام ابن تیمیہ نے منہاج السنہ ص ۹۹ ج ۴ میں لکھا ہے کہ امام احمد کی طرف اس مقولہ کی نسبت ہرگز درست نہیں، وہ ایسا فرما ہی نہیں سکتے۔ (حنیف)

بزرگ ہیں جن کا وصف اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اس طرح بیان فرمایا ہے۔

"سِیْمَاهُمْ فِیْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ، !" (۴۸-۲۹)

ایک ہاشمی کے سوال کا جواب

امام احمدؒ اسے بھی پسند نہیں کرتے تھے کہ اس بارے میں جدل و پیکار کا مظاہرہ کیا جائے کہ مشاجراتِ صحابہ کے سلسلہ میں کون برسرِ حق تھا اور کون ناحق پر؟ ایک مرتبہ ایک ہاشمی نے آپ سے مشاجراتِ صحابہ کے سلسلہ میں پوچھا، آپ نے اس کی طرف سے منہ پھیر لیا، لیکن جب یہ معلوم ہُوا کہ یہ شخص بنو ہاشم میں سے ہے تو اس کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا:

"قرآن کی یہ آیت پڑھو:۔

تِلْكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَّا كَسَبْتُمْ، وَلَا تُسْئَلُوْنَ عَمَّا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ۔ (۲-۱۴۱)

ان باتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام احمدؒ، حضرت علیؓ کی جلالتِ شان کے پورے طور پر قائل تھے، لیکن حضرت امیر معاویہؓ پر طعن بھی نہیں کرتے تھے۔ گو کسی فقہی مسئلہ کے بیان کے وقت حضرت علیؓ کے برحق ہونے کا ذکر کرتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ان کی موجودگی میں امام شافعیؒ پر یہ تہمت لگائی گئی کہ وہ شیعہ ہیں، اس لیے کہ انہوں نے ان واقعات کی روشنی میں جو حضرت علیؓ کو حضرت امیر معاویہ اور خارجیوں سے پیش آئے تھے بغاوت اور خروج کے احکام استنباط کیے تھے۔ اس پر امام احمدؒ نے فرمایا:۔

"علی رضی اللہ عنہ پہلے صحابی ہیں جنہیں خروج کے ابتلا سے دوچار ہونا پڑا!"

امام احمدؒ اس کا اقرار کرتے ہیں کہ علیؓ اور معاویہؓ کے قتال سے احکامِ بغاۃ مرتب کرنے میں امام شافعیؒ موردِ الزام قرار نہیں دیئے جا سکتے، اس لیے کہ ان احکام سے معاویہؓ کا باغی ہونا ثابت ہوتا ہے، اور یہ حدیث سے ثابت ہے، عمارؓ بن یاسر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

"تجھے ایک باغی جماعت قتل کرے گی"

اور یہ معلوم ہے کہ عمارؓ کو قتل کرنے والی جماعت حضرت امیر معاویہؓ کی جماعت تھی، لہٰذا

ان کا باغی ہونا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اثر سے متعین ہو گیا ۔۔۔!

لیکن اس اعتقاد کے باوجود، امام احمد یہ بھی جانتے تھے کہ حضرت معاویہؓ کے ساتھ صحابہ کی ایک جماعت تھی، لہٰذا وہ اس ذکر ہی سے اعراض کرتے تھے، اور اس مناقشہ میں کوئی حصہ نہیں لیتے تھے۔ اس لیے کہ وہ ہمیشہ اس راستہ پر چلتے رہے جو صحابۂ کرام کا راستہ تھا، نہ اس سے منحرف ہوئے نہ تجاوز کیا۔

خلیفہ کا انتخاب

اب ہم یہ بتائیں گے کہ اختیارِ خلیفہ کے بارے میں امام احمد کی رائے کیا تھی؟

اس سلسلہ میں امام احمد کا کوئی واضح فیصلہ ہمارے سامنے نہیں ہے، نہ اس ہیئت انتخابی کی کوئی صراحت امام احمد کے الفاظ میں موجود ہے جو خلیفہ کو منتخب کرتی ہے ہے، ہاں ان کی رائے یہ ضرور معلوم ہوتی ہے کہ خلیفۂ عادل اپنے بعد کے لیے جو نظام بنائے وہ نظام درست متصور ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر لفظی تصریح کے نماز کی امامت کے لیے حضرت ابوبکرؓ کو نامزد کرکے گویا ان کی خلافت کے لیے اس حالت میں کہ آپ مریض تھے، اشارہ کر دیا، پھر حضرت ابوبکرؓ نے مرض الموت میں اپنے بعد کے لیے حضرت عمرؓ کو خلیفہ نامزد کر دیا۔ اور حضرت عمرؓ نے سات آدمیوں میں سے ایک کو منتخب کرنے کی عامۂ مسلمین کو ہدایت کر دی، چونکہ امام احمد ہمیشہ مسلک صحابہ کا اتباع کرتے تھے پس ضروری تھا کہ وہ اسی طریقہ کو صالح طریقہ تصور کرتے۔ اس لیے کہ صحابہ کا طریقہ یہی ہے۔

لیکن ہمارے نزدیک خلیفۂ سابق کا اپنی جانشینی کے لیے کسی شخص کو اختیار کرنا، عوام پر اس کو ٹھونسنے کے مترادف نہیں ہے بلکہ صرف ایک تجویز ہے اور جمہور مسلمین کو اس امر کا پورا پورا اختیار ہے کہ اسے قبول کریں یا رد کر دیں، کیونکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تجویز مصلحت پر مبنی ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ عامۂ مسلمین میں تفرقہ اور انقسام برپا ہونے سے پہلے ایک ٹھوس اور معقول تجویز سامنے آجائے۔

دوسرے فقہا کی طرح امام احمد بھی اس طریقہ کے جواز کے قائل تھے، بلکہ اسے دوسرے طریقوں پر ترجیح دیتے تھے اس لیے کہ یہ صحابہ کا مسلک تھا، یہ بات بھی ذکر کر دینی چاہیے

کہ اس کے سوا، دوسرے طریقوں کے جواز کے بھی وہ قائل تھے۔

ابن حزم الاندلسی بھی اس طریقہ کو مستحسن قرار دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اس کے جواز پر تمام فقہا متفق ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں :۔

"اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام میت کے زمانہ میں عقد امامت (کسی دوسرے شخص کے لیے) جائز اور درست ہے۔ بشرطیکہ اس نامزدگی سے اس کا مقصد اپنی موت کے وقت معاملاتِ امت کی صلاح و فلاح ہو، حرص و ہوس نہ ہو"[1]

اس کے بعد صورتِ مسئلہ کے مختلف پہلوؤں پر گفتگو کرنے کے بعد وہ فرماتے ہیں :۔

"افضل اور اصح صورت یہ ہے کہ امام اپنی پسند کے مطابق کسی شخص کو اپنا جانشین مقرر کر دے، عام اس سے کہ اس کا یہ اقدام حالتِ صحت میں ہو یا علالت میں، یا موت کے وقت، اس لیے کہ نص اور اجماع کی رُو سے ان میں سے کسی صورت پر بھی عمل کرنے کی ممانعت نہیں ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رض کے ساتھ کیا، یا حضرت ابوبکر رض نے حضرت عمر رض کے ساتھ کیا، یا سلیمان بن عبد الملک نے عمر بن عبد العزیز کے ساتھ کیا یہی وجہ ہے کہ ہم اس صورت کو اختیار کرتے ہیں اور اس کے سوا دوسری صورتوں کو ناپسند قرار دیتے ہیں"[1]

پھر آگے چل کر اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"اگر امام کا اس حالت میں انتقال ہو جائے کہ وہ اپنا جانشین معین نہ کر سکے تو پھر مناسب ہے کہ وہ شخص جو امامت کا مستحق ہو سامنے آئے اور اپنی ذات کے لیے سمع و طاعت کی لوگوں سے بیعت لے، جیسا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قتل عثمان رض کے بعد کیا تھا، یا ابن زبیر رض نے اپنی امامت کی طرف لوگوں کو دعوت دی تھی۔"

خروج اور بغاوت سے اختلاف

سطور بالا کی توضیحات سے یہ معلوم ہو گیا کہ امام احمد

اختیارِ خلیفہ کے سلسلہ میں اس طریقہ کو ترجیح دیتے تھے جو حضرت ابوبکرؓ کا مسلک تھا کہ ہوا و ہوس سے کام نہ لینے والے خلیفہ کو اپنا جانشین نامزد کر دینا چاہیئے بلکہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اگر لوگ خلیفۂ متغلب کی اطاعت کرنے لگیں اور اس سے راضی ہوں تو وہ اس کی خلافت بھی جائز قرار دیتے تھے۔ اس معاملہ میں ان کا مسلک وہی تھا جو ان کے شیخ امام شافعیؒ کا تھا، اور امامتِ مفضول کے بارے میں وہ جس مسلک پر قائم تھے وہ امام مالکؒ کا مسلک تھا!

چنانچہ اپنے ایک رسالہ میں وہ اس مسئلہ پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"امام وقت اور خلیفۂ قائم، خواہ وہ فاسق و فاجر ہو یا نیکوکار اور پرہیزگار، اس کی اطاعت واجب ہے۔ وہ جب مسندِ خلافت پر اس طرح متمکن ہوا ہو کہ لوگ اس کی امامت پر جمع ہو گئے ہوں اور اس سے راضی ہوں، یا بزور شمشیر وہ خلیفہ بن بیٹھا ہو اور لوگ اسے امیر المومنین کہنے لگے ہوں، کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ان ائمہ اور خلفاء پر طعن کرے یا اس بارے میں منازعت کرے۔ ان کی خدمت میں صدقات کا پیش کرنا جائز اور نافذ ہے۔ ان کے یا ان کے نامزد کیے ہوئے شخص کے پیچھے جمعہ کی نماز پڑھنا جائز ہے، جس نے ان کے پیچھے نماز پڑھ کر دوہرائی وہ بدعتی ہے، تارکِ آثار ہے، مخالفِ سنت ہے، جمعہ کی نماز میں پھر کوئی فضیلت نہیں رہ جاتی۔ اگر وہ امام کے پیچھے نہ پڑھی جائے خواہ وہ فاسق و فاجر ہو یا نیکوکار، سنّت کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے پیچھے نماز پڑھو اور یقین رکھو کہ وہ ہو گئی۔ تمہارے دل میں کسی طرح کا شک نہیں گزرنا چاہیئے اور جس نے امام مسلمین کے خلاف خروج کیا ـــــ جس پر لوگ جمع ہو گئے ہوں، اور جس کی خلافت کو ماننے لگے ہوں، خواہ یہ اقرار بہ رضا و رغبت ہو یا بہ جبر و اکراہ۔ تو اس شخص نے مسلمانوں کی قوت کو پارہ پارہ کر دیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے خلاف کیا، اور اگر اس خروج کی حالت میں اس کی موت واقع ہوئی تو یہ شخص جاہلیت کی موت مرا۔[1]"

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص۱۷۶

امام احمد کا سلبی موقف

یہ ہیں امام احمد کے وہ الفاظ جو خود اپنی تشریح اور تفسیر ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ احمد طاعت اور لزومِ جماعت کی تلقین کیا کرتے تھے۔ اور خروج وبغاوت سے منع فرمایا کرتے تھے۔ پھر والیوں اور امراء کو راہِ عدل و انصاف پر لانے کی کیا صورت تھی؟ انہیں ظلم وجور سے کیونکر روکا جا سکتا تھا؟ اس معاملہ میں امام صاحب کا وہی مسلک تھا جو امام مالکؒ کا تھا۔ جو یہ تھا کہ برسر اقتدار لوگوں کو نصیحت کی جائے۔ اس طرح انہیں عدل وانصاف اور اقامتِ سنّت پر آمادہ کیا جا سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ان سے میل ملاپ رکھتے تھے، اور ان کی بارگاہ میں پند ونصیحت کیا کرتے تھے، وہ بغیر کسی کمزوری اور تامّل کے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر عامل تھے۔ اس معاملہ میں کسی طرح کی مداہنت پسند نہیں کرتے تھے اور کوئی شبہ نہیں کسی حد تک یہ طریقہ کامیاب بھی رہا۔

لیکن امام احمد کا معاملہ دوسرا تھا، وہ خلفاء اور امراء سے میل جول نہیں رکھتے تھے نہ یہ ثابت ہے کہ انھوں نے امراء اور حکام کو ظلم سے باز رہنے، اور سنّت قائم کرنے کی دعوت دی ہو۔ ان کا موقف سراسر سلبی تھا، وہ حکام وامراء سے کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے، نہ انہیں پند ونصیحت کرنے کے خوگر تھے، وہ اس باب میں حسن بصری کی رائے پر عامل تھے، ان کا قول تھا کہ

"اگر رعیت کی اصلاح ہو جائے تو راعی لامحالہ اصلاح یافتہ ہو جائے گا۔ حاکم قوم کے رجحانات کا مظہر ہوتا ہے۔ اگر قوم راہ راست پر گامزن ہو، اقامتِ سنت پر عامل ہو، دینی احکام پر شدّت اور سختی کے ساتھ قائم ہو تو قدرتاً حاکم بھی صالح بن جانے پر مجبور ہوں گے۔"

یہی وجہ تھی کہ امام احمد کی جدوجہد اور سعی وکوشش کا مرکز صرف یہ تھا کہ سنّت نبوی کا احیا ہو، وہ لوگوں کو اس پر آمادہ کیا کرتے تھے، ان کے اقوال واعمال اور گفتار ورفتار کا محور صرف یہی ایک بات تھی۔

خلافت اور قریش

امام احمد نے اس بات کی کہیں تصریح نہیں کی ہے کہ خلافت عرب

کے کسی خاص گھرانے یا کسی خاص قبیلہ سے وابستہ ہے، بلکہ ان کے مجموع کلام سے جو بات ثابت ہوتی ہے یہ ہے کہ کسی طور پر بھی لوگ اگر کسی شخص کے ہاتھ پر سمع و طاعت کی بیعت کرلیں تو وہ خلیفہ ہے، خواہ وہ غیر عرب ہو یا نہ ہو، قریش سے تعلق رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، اس کی اطاعت بہرحال واجب ہے۔ اس کی سر براہی میں جہاد کرنا بھی واجب ہے، عید اور جمعہ کی نماز بھی اس کی اقتدا میں پڑھنا واجب ہے، اس کی زیر سرپرستی تنفیذِ حدود بھی واجب ہے، یہی وجہ ہے کہ احمد امامت مفضول تک کو جائز اور واجب الطاعت قرار دیتے ہیں۔

اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کوئی ایسا گھرانا ہے جو از روئے سنت مزیت اور فضیلت کے لیے مخصوص ہو؟ ظاہر ہے یہ حدیث ان سے پوشیدہ نہیں تھی۔

قدموا قریشیا ولا تقدموها[1] "قریش کو آگے بڑھاؤ، خود ان سے آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرو۔"

اور اس حدیث میں "تقدم" سے مراد خاص طور پر خلافت ہے، چنانچہ روایت ہے کہ ابراہیم حربی نے جو امام احمد کے شاگردوں میں سے تھے، ایک مرتبہ ان سے دریافت کیا۔

"تقدّم سے مراد کیا ہے؟"

اس کے جواب میں امام احمد نے ارشاد فرمایا،

"خلافت ——— !"

اور جب امام سنّت ——— احمد بن حنبل ——— اس حدیث سے واقف تھے تو بلاشبہ وہ اس پر عامل بھی تھے، چنانچہ ان کی یہ رائے تھی کہ خلافت کے معاملہ میں قریش دوسروں پر ترجیح رکھتے ہیں، کیونکہ لوگوں کو اس معاملہ میں ان پر تقدم حاصل کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، اور یہ نہی عام ہے، لیکن امامت مفضول کو وہ اس لیے جائز قرار دیتے تھے کہ اس طرح فتنوں کا دروازہ بند ہو جاتا ہے نیز اس مسلک سے ان صحابۂ کرام کی پیروی بھی مقصود تھی جنہوں نے معاویہ کی امامت قبول کر لی تھی، اس طرح وہ سنّت اور عمل کو جمع کرتے تھے ——— جزاہ اللہ خیراً، !

---

[1] اس روایت کی ایک سند مرسل ہے دوسری ضعیف، بحیثیت مجموعی اس کا ثبوت مشکوک ہے دیکھو فیض القدیر شرح جامع صغیر ص۵۱۲ ج ۴)۔ (حنیف بھوجیانی)

امام احمد، محدث اور فقیہ کی حیثیت سے

ابن جریر الطبری نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ امام احمد فقیہ تھے، اور ابن قتیبہ نے انہیں محدثین میں شمار کیا ہے، فقہا میں نہیں، بہت سے لوگوں نے اسی طرح کی یا اس سے ملتی جلتی باتیں کہی ہیں، لیکن اگر امام احمد کے دراسات پر ایک گہری نظر ڈالی جائے اور مسائل مختلفہ کے سلسلہ میں ان کے جو اقوال وفتاوی موجود ہیں، انہیں پیش نظر رکھ کر ہم بہ آسانی یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ امام احمد بہت بڑے فقیہ تھے، البتہ ان کی فقہ حدیث و اثر پر مبنی تھی،

اس امر کے علاوہ کہ بہت سے علماء نے امام صاحب کو فقیہ قرار دیا ہے، یہ واقعہ ہے کہ ہمارے ہاں ایک ایسا فقہی مجموعہ موجود ہے جس کی نسبت ان کی طرف ہے، اس میں سند کے ساتھ روایات مختلفہ و متحدہ موجود ہیں جو ان سے حکایت کی گئی، اور علماء نے انہیں سند قبول عطا کی ہے، اگرچہ ان میں سے بعض نے اسے گرد و غبار سے ڈھانپنے کی کوشش کی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس سعی میں کامیاب نہیں ہو سکے، اور چشم حقیقت بین ان تہ در تہ غبار انگیزیوں کے باوجود بہر حال حقیقت کا جلوہ دیکھ ہی لیتی ہے۔

امام احمد اور کتابت فقہ

قابل غور بات یہ ہے کہ جب علماء عصر نے امام احمد کی فقہ کو سند قبول عطا کر دی، پھر اس غبار انگیزی کا سبب کیا ہو سکتا ہے کہ امام صاحب کی طرف اس فقہ کی نسبت صحیح ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ شروع شروع میں امام احمد اپنے شاگردوں، اور سامعین کو اس بات سے منع کرتے تھے کہ وہ حدیث کے علاوہ کچھ اور ضبط کتابت میں لائیں، اوّل امر میں ان کی رائے یہ تھی کہ حدیث کے علاوہ کسی اور چیز کا لکھنا لوگوں کی اپج ہے، اس لیے

کہ یہ کیونکر ممکن ہے کہ صفحۂ قرطاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عام آدمیوں کے کلام کا جامع ہو؟ اس رائے کی اساس و بنیاد یہ تھی کہ امام احمدؒ کو اس بات کا اندیشہ تھا کہ کہیں دوسری چیزیں زیر کتابت لا کر لوگ علم حدیث اور آثار نبوی سے بے پروانہ ہو جائیں، کیونکہ جب فقہاء کی آرا مدوّن ہوں گی اور ان کے فتوے اور فیصلے پڑھائے جائیں گے، اور استخراج مسائل کے سلسلے میں ان کی فکر و رائے لکھی جائے گی، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ علم حدیث سے بے پروائی برتیں گے، روایات و آثار کی پھر ان کی نظر میں کوئی خاص اہمیت نہ رہ جائیگی گویا بالبعد میں جو کچھ رونما ہُوا وہ اس سے خائف تھے، اور یہ ایک حقیقت ہے کہ ایک بہت بڑا گروہ ایسا پیدا ہو گیا جو فروعِ مسائل میں ائمۂ فقہ کے افکار و آرا پر بھروسہ کرتے اور انہی کا درس دیتے تھے، بجائے اس کے کہ وہ حدیث واثر کی روایت کرتے، اور اس کی پیروی کرتے، وہ اپنے اماموں اور ان کے شاگردوں و جانشینوں کی فکر و رائے کی روایت کرنے لگے۔

پھر ایک بات اور بھی یاد رکھنی چاہیئے، وہ یہ کہ فقہاء اپنی تخریجاتِ فقہی میں باہم مختلف الآرا ہیں، پس اگر اختلافِ فکر و نظر کا یہ سارا مجموعہ مدوّن و مرتب کر لیا جائے تو لوگ چکر میں پڑ جائیں گے۔

ع شد پریشاں خوابِ من از کثرتِ تعبیر ہا

کیونکہ امام احمدؒ کی نظر میں علمِ فقہ دین ہی کا ایک حصہ ہے، اور یہ بات اللہ کے دین کے شایانِ شان نہیں کہ وہ متفرق اقوال اور متصادم افکار کا مجموعہ ہو۔

یہ وجہ تھی کہ امام احمدؒ اس بات کے سخت مخالف تھے کہ فروعِ فقہی کے سلسلہ میں جو بات ان کے منہ سے نکل جائے لکھ لی جائے، اسی طرح وہ اس قسم کی دوسری کتابوں کے درس و مطالعہ سے بھی منع فرمایا کرتے تھے۔

ایک مرتبہ ان سے دریافت کیا گیا کہ اہلِ حدیث کی ایک جماعت کتبِ شافعی زیر تحریر لا رہی ہے اس کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہُوا۔

"میں تو اسے درست اور مناسب نہیں سمجھتا۔"

اسی طرح ابو ثور کی کتابوں کے بارے میں آپ سے دریافت کیا گیا تو فرمایا:

"یہ بدعت ہے، اور میں تمہیں حدیث کا دامن پکڑے رہنے کی تلقین کرتا ہوں!"

البتہ امام احمد مؤطا امام مالکؒ لکھنے کو جائز سمجھتے تھے، کیونکہ دراصل وہ حدیث کی کتاب ہے، اگرچہ اس میں فقہ بھی موجود ہے۔

وہ اسے بھی ناپسند کرتے تھے کہ جو فتاوے ان سے منقول ہوں ان کی زبانی نقل کی جائے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ امام احمد تک یہ بات پہنچی کہ ان کے شرکائے حلقۂ درس میں سے ایک آدمی خراسان میں ان کا نام لے لے کر روایت کیا کرتا ہے۔ یہ سن کر وہ چیخ پڑے، اور اپنے شاگردوں کو مخاطب کر کے فرمایا۔

"گواہ رہنا، میں ان تمام باتوں سے رجوع کر چکا ہوں[1]!"

نقل و روایت کی اجازت

مذکورۂ بالا واقعات جن میں فتاویٰ کی روایت اور کتابت سے امام احمد نے منع کیا ہے، اور حدیث کی روایت پر اکتفا کرنے کی تلقین کی ہے، اپنی جگہ پر صحیح اور درست ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ہمیں ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جن سے اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ انھوں نے نقل اور روایت کی اجازت بھی دی ہے، بلکہ ایسا بھی ہوا ہے کہ کبھی کبھی انھوں نے اپنے کسی لکھے ہوئے مسئلہ کی طرف رجوع کیا ہے اور اسے قبول بھی فرمایا ہے۔

ان دونوں باتوں میں تطبیق یوں دی جا سکتی ہے کہ اپنے صدرِ حیات میں تو امام احمد اس بات کے مخالف تھے کہ حدیث کے علاوہ ان سے کچھ اور نقل کیا جائے، اس لیے کہ اپنے لیے یہ بات وہ گوارا نہیں کرتے تھے کہ ان کے دیئے ہوئے فتوے پھیلائے جائیں، کیونکہ ان کی رائے میں فقیہ کے لیے اِفتا ایک طرح کا ابتلا تھا، وہ ایسے معاملہ میں حکم صادر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے جہاں اسے کوئی نصِ صریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں ملتی، نہ اصحابِ رسولؐ سے کوئی روایت ملتی ہے، لہٰذا بغیر نص کے وہ فتویٰ دیتا ہے، اور یہ بات بغیر شدید ترین ضرورت کے امام احمد کے نزدیک جائز اور مباح نہیں تھی، اور جو بات ضرورت سے مجبور ہو کر کی جائے اسے پھیلانے اور نشر کرنے کی کوئی حاجت نہیں،

---

[1] یہ اور اس طرح کے دوسرے واقعات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "المناقب لابن الجوزی"

۲ ـــ امام احمد کے اس شاگرد نے بالآخر اس باب میں اپنے استاذ کی خوشنودی حاصل کر لی۔ اور ان کی ناپسندیدگی دُور کر دی، یا کم از کم اس میں کمی کر دی!

اور کتاب "المنہج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام الاحمد" میں یہ بھی مرقوم ہے۔

"اسحٰق ابن منصور الکوسج المروزی المتوفی ۲۵۱ھ نے امام احمد کے کچھ مسائل نقل کیے، لیکن ان تمام مسائل سے امام صاحب نے رجوع کر لیا، پھر اسحٰق نے ان مسائل کو ایک تھیلے میں رکھا، اور اپنی پیٹھ پر رکھ لیا، اور بغداد کی طرف پا پیادہ چل پڑے اور وہاں پہنچ کر وہ تمام مسائل از سرِ نو امام احمد کی خدمت میں پیش کیے، پھر دوبارہ امام احمد نے ان کی توثیق کی اور اپنے شاگرد کی وضع واحتیاط

اجازت کی وجہ

ان باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب ہر چیز سے پہلے اپنے آپ کو محدث ہی سمجھتے تھے، اور یہ کہ ان کے تمام فتاویٰ حدیث وآثار ہی پر مبنی ہوتے تھے، لیکن جب ایسے مسائل آپ کے سامنے آئے جن کے تصفیہ میں اثر وخبر سے کوئی مدد نہ مل سکی تو اپنے اجتہاد اور رائے سے فتویٰ دینے پر مجبور ہو گئے۔ ساتھ ہی ساتھ اس خیال پر جمے رہے کہ یہ فتویٰ ضرورت کی بنا پر دیا گیا ہے، اسے یہیں تک محدود رہنا چاہیے لہٰذا نہ یہ مناسب ہے کہ اس پر قیاس کی عمارت تعمیر کی جائے، نہ یہ مناسب ہے کہ اسے پھیلایا اور نشر کیا جائے۔ لیکن آپ کے شاگرد نقل وکتابت پر ہمیشہ اصرار کرتے رہے، یہاں تک کہ بالآخر وہ اس پر رضامند ہو گئے کہ ان کے فتاویٰ قیدِ کتابت میں لے آئے جائیں، اور انہیں لوگوں میں پھیلایا اور نشر کیا جائے، اور لوگوں کے لیے بھی یہ بہتر اور موجبِ فلاح ہے کہ ان میں وہ فتاویٰ رواج پائیں جو حدیث واثر سے ماخوذ ہوں، ایسے فتاویٰ ان فروعِ فقہیہ سے بدرجہا بہتر ہیں جن کا حدیث وآثار سے استناد کمزور ہے، نیز یہ کہ آپ کے شاگردوں کا حدیث میں وہ پایہ نہیں جو خود حضرت امام کا ہے۔

واضح رہے کہ امام صاحب کا اپنے فتاویٰ کے جمع ونقل سے روکنے پر اگرچہ بڑی طویل بحثیں کی گئیں اور بڑی بڑی جلدیں اس پر لکھی گئی ہیں جس کی وجہ سے اس پر کچھ غبار سا نظر آتا ہے

۲ — امام احمد کے اس شاگرد نے بالآخر اس باب میں اپنے استاذ کی خوشنودی حاصل کرلی۔ اور ان کی ناپسندیدگی دُور کردی، یا کم از کم اس میں کمی کردی!

اور کتاب "المنہج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام الاحمد" میں یہ بھی مرقوم ہے۔

"اسحٰق ابن منصور الکوسج المروزی المتوفی ۲۵۱ھ نے امام احمد کے کچھ مسائل نقل کیے، لیکن ان تمام مسائل سے امام صاحب نے رجوع کرلیا، پھر اسحٰق نے ان مسائل کو ایک تھیلے میں رکھا، اور اپنی پیٹھ پر رکھ لیا، اور بغداد کی طرف پا پیادہ چل پڑے اور وہاں پہنچ کر وہ تمام مسائل از سرِ نو امام احمد کی خدمت میں پیش کیے، پھر دوبارہ امام احمد نے ان کی توثیق کی اور اپنے شاگرد کی وضع واحتیاط

اجازت کی وجہ

ان باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام صاحب ہر چیز سے پہلے اپنے آپ کو محدث ہی سمجھتے تھے، اور یہ کہ ان کے تمام فتاویٰ حدیث و آثار ہی پر مبنی ہوتے تھے، لیکن جب ایسے مسائل آپ کے سامنے آئے جن کے تصفیہ میں اثر و خبر سے کوئی مدد نہ مل سکی تو اپنے اجتہاد اور رائے سے فتویٰ دینے پر مجبور ہو گئے۔ ساتھ ہی ساتھ اس خیال پر جمے رہے کہ یہ فتویٰ ضرورت کی بنا پر دیا گیا ہے، اسے یہیں تک محدود رہنا چاہیے لہٰذا نہ یہ مناسب ہے کہ اس پر قیاس کی عمارت تعمیر کی جائے، نہ یہ مناسب ہے کہ اسے پھیلایا اور نشر کیا جائے۔ لیکن آپ کے شاگرد نقل و کتابت پر ہمیشہ اصرار کرتے رہے، یہاں تک کہ بالآخر وہ اس پر رضامند ہو گئے کہ ان کے فتاویٰ قیدِ کتابت میں لے آئے جائیں، اور انہیں لوگوں میں پھیلایا اور نشر کیا جائے، اور لوگوں کے لیے بھی یہ بہتر اور موجبِ فلاح ہے کہ ان میں وہ فتاویٰ رواج پائیں جو حدیث و اثر سے ماخوذ ہوں، ایسے فتاویٰ ان فروعِ فقہیہ سے بدرجہا بہتر ہیں جن کا حدیث و آثار سے استناد کمزور ہے، نیز یہ کہ آپ کے شاگردوں کا حدیث میں وہ پایہ نہیں جو خود حضرت امام کا ہے۔

واضح رہے کہ امام صاحب کا اپنے فتاویٰ کے جمع و نقل سے روکنے پر اگرچہ بڑی طویل بحثیں کی گئیں اور بڑی بڑی جلدیں اس پر لکھی گئی ہیں جس کی وجہ سے اس پر کچھ غبار سا نظر آتا ہے

لیکن اہلِ نظر جانتے ہیں کہ اس کی حقیقت کچھ نہیں ہے۔ اور یہ غبار بھی جو کچھ نظر آتا ہے یہ بھی صرف امام احمدؒ کے مرویاتِ فقہیہ کی حد تک ہے، اور اس کے متعلق بھی یہ نگاہ میں رہے کہ یہ فقہی مجموعہ جو ان کی طرف منسوب ہے کئی نسلوں سے ایک گراں مایہ ورثہ کی طرح منتقل ہوتا چلا آ رہا ہے یہ درسگاہوں میں پڑھایا جاتا ہے، اور یہی مجموعہ فقہ حنبلی کی بنیاد و اساس ہے، اسی سے فقہی قواعد و ضوابط مرتب ہوئے ہیں، ہاں یہ درست ہے کہ ان کی فقہ اور حدیث و آثار در حقیقت ایک ہی مسمّٰی کے دو نام ہیں، اس فقہ میں وہی کچھ ہے، جو حدیث و آثار سے ثابت ہے، یا اس سے ماخوذ ہے، یا اس کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

خلاصۂ کلام

خلاصۂ کلام یہ کہ امام احمدؒ نے محدث کی حیثیت سے اپنی جو چیز یادگار چھوڑی ہے وہ ہے "المسند" جسے انہوں نے خود جمع کیا۔ یہ ایسی کتاب ہے جس کی ان کی طرف نسبت ہر طرح کے شک و شبہ سے بالا ہے۔ ثقات نے اسے روایت کیا ہے اور اس کی کتابت خود امام احمدؒ نے کی ہے، اور اپنے شاگردوں اور ساتھیوں کو اس کا املا کرایا ہے۔ اس کی تحریر و کتابت پر وہ بہت زیادہ حریص تھے، تاکہ یہ لوگوں کے لیے راہ نما ثابت ہو، جیسا کہ ان کے بعض اقوال سے ثابت ہوتا ہے۔

اب رہی امام احمدؒ کی شخصیت ایک فقیہ کی حیثیت سے، تو معلوم ہونا چاہیے کہ انہوں نے فقہ میں کوئی کتاب نہیں لکھی، نہ اپنے شاگردوں کو اس موضوع پر کوئی چیز املا کرائی، بلکہ شروع شروع میں تو وہ اسے سخت ناپسند کرتے تھے کہ ان سے اس باب میں کوئی چیز روایت کی جائے پھر بعد میں اصرار کے بعد، انہوں نے اپنے شاگردوں کو اس کی اجازت دے دی کہ وہ ان سے فقہی مسائل جو معلوم کریں لکھ لیا کریں، اکثر ایسا بھی ہوتا تھا کہ اپنے تحریری فتوے پر آپ تصدیقی دستخط ثبت کر دیتے تھے، جو اس بات کی توثیق ہوتی تھی کہ اس کی نقل درست ہے اور ان کی طرف اس کی نسبت صحیح ہے۔

اب ہم "مسند" کے بارے میں گفتگو کا آغاز کرتے ہیں۔

"المُسنَد" —— یہ احادیث کا وہ مجموعہ ہے جس کی امام احمد نے روایت فرمائی ہے اس کی جمع و ترتیب کے لیے انھوں نے خدا کی اس وسیع سرزمین کا چپہ چپہ اور گوشہ گوشہ چھان مارا۔ مسند ان حدیثوں کا خلاصہ ہے جنہیں اسناد کے ساتھ احمد نے حاصل کیا تھا۔ اس کی جمع و ترتیب کا کام انھوں نے تحصیل کے ساتھ ساتھ شروع کر دیا تھا، گویا یہ کام انھوں نے ۱۶ برس کی عمر میں شروع کر دیا تھا، علماء سنت اس بات کے معترف ہیں کہ مسند کی جمع و ترتیب کا کام احمد نے ۱۸۰ھ میں شروع کیا تھا۔ اور یہی وہ سال ہے جب احمد نے تحصیل حدیث شروع کی تھی، چنانچہ "المنہج" میں ہے :-

"۱۸۰ھ میں "مسند" کا کام شروع ہوا تھا۔"[۱]

ایک سوال اور اس کا جواب ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام احمد حدیث کے علاوہ کچھ اور لکھنے کو پسند نہیں کرتے تھے، مسند کی کتابت کا کام انھوں نے اپنے مطلع حیات ہی میں شروع کر دیا تھا، اور اس کا محرک کیا تھا؟ اس سوال کا جواب بھی انھوں نے خود ہی مرحمت فرما دیا ہے، ان کے صاحبزادے عبداللہ روایت کرتے ہیں :-

"میں نے اپنے والد (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا کہ آپ کتابیں مرتب کرنے سے کیوں منع کرتے ہیں؟ حالانکہ آپ نے خود بھی مسند لکھی ہے؟
جواب میں آپ نے فرمایا

[۱] جزء اول صہ ۲۱

"یہ کتاب میں نے لوگوں کی رہنمائی کے لیے لکھی ہے، جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں لوگوں کے مابین کوئی اختلاف رونما ہوگا وہ اس کی طرف رجوع کریں گے۔"

جمع حدیث کا کام

طلب حدیث کے ساتھ ہی امام صاحب نے ان ثقات سے جن کی خدمت میں انہیں حاضر ہونے کا، یا جن سے علم حاصل کرنے کا موقع ملا، جمع حدیث کا کام بھی شروع کر دیا، وہ ایک مجاہد کی شان سے اس سلسلہ میں سفر پر روانہ ہوئے، ہر تکلیف جھیلی، ہر دکھ سہا، ہر اذیت برداشت کی، مسند کی جمع و ترتیب، کا کام وہ ساری زندگی کرتے رہے، یہ کام انہوں نے اس انہماک کے ساتھ کیا کہ اس کی تبویب، تنظیم اور ترتیب کی طرف متوجہ نہ ہو سکے، انہیں صرف ایک دھن تھی، اور وہ تھی جمع و تدوین کی۔ زندگی کے شب و روز اس کام میں انہوں نے صرف کر دیئے، مسودات کی صورت میں اوراقِ منتشرہ کا یہ مجموعہ ان کے پاس موجود تھا، یہاں تک کہ انہیں قرب اجل کا احساس ہوا تو انہوں نے اپنے بیٹوں اور مخصوص لوگوں کو جمع کیا، اور جو کچھ خود لکھا تھا املا کرایا، اور یہ مجموعہ گویا قاعدہ مرتب نہ تھا، لیکن پورا کا پورا انہیں سنا دیا، چنانچہ شمس الدین الجزری فرماتے ہیں:-

"امام احمد نے مسند کی جمع و تدوین کا کام شروع کیا، اسے الگ الگ ورقوں میں لکھا، پھر اسے جدا جدا اجزا میں تقسیم کیا، یہاں تک کہ اس نے ایک مسودہ کی صورت اختیار کر لی، پھر قبل اس کے کہ آرزو پوری ہو، پیام اجل آ پہنچا، تو انہوں نے اپنی اولاد اور اہل بیت کو اسے پہلی فرصت میں سُنا ڈالا، اور قبل اس کے کہ اس کی تنقیح و تہذیب اتمام تک پہنچتی، وہ اس دنیا سے رخصت ہو گئے، اور مسودہ جوں کا توں قائم رہا، پھر ان کے صاحبزادے عبد اللہ نے ان روایات کے مشابہ اور مماثل مسموعات اس میں شامل کر دیئے[1]۔"

اس سے بظاہر ہوتا ہے کہ امام احمد نے اپنی اولاد اور اہل بیت کے سوا کسی اور

[1] مقدمہ مسند (طبع المعارف)

کو مسند نہیں سنائی، اور یہ بات بہ ظاہر اس مشہور مقولہ کے خلاف نظر آتی ہے کہ امام احمد اپنے مجموعۂ حدیث میں سے ہر سائل حدیث کو عند الطلب املا کرادیا کرتے تھے لیکن حقیقۃً ان دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان کی درس گاہ میں طالبان حدیث جمع رہتے تھے، اور وہ جو کچھ پوچھتے تھے، اپنے مجموعہ سے وہ انہیں بتا دیتے تھے، لیکن ان لوگوں کو انہوں نے ایسی پوری کتاب نہیں سنائی جس میں وہ تمام حدیثیں ہوں جو انہوں نے مختلف شیوخ سے مختلف مقامات پر حاصل کی تھیں، بلکہ صرف وہی بتایا جو سائل نے پوچھا، یا کسی خاص مسئلہ سے متعلق کچھ بتلانے کی ضرورت لاحق ہوئی، لیکن جب انہیں قربِ اجل کا احساس ہوا تو انہوں نے اپنے خاص خاص لوگوں کو وہ سب کچھ سنا دیا جو حاصل کیا تھا، یہاں تک کہ ان کی حاصل کی ہوئی کوئی حدیث بھی رائگاں نہیں گئی۔

اور جزری کا جو قول ہم نے نقل کیا ہے وہ ایک دوسری بات پر دلالت کرتا ہے اور وہ یہ کہ موجودہ مُسند صرف وہ نہیں ہے جسے امام احمد نے اپنی اولاد اور اہلِ بیت کو سنایا تھا، بلکہ اس میں کچھ زیادات بھی ہیں جنہیں ان کے صاحبزادے امام عبداللہ نے جو مُسند کے راوی بھی ہیں شامل کر دیا ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

تو کیا اس کے یہ معنی ہوئے کہ موجودہ مسند تمام کی تمام امام احمد کی نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام عبداللہ نے جو کچھ اس میں شامل کیا ہے اس کا اکثر حصہ اپنے والد کے علاوہ کسی اور سے سماعت کر کے نہیں کیا ہے بلکہ زیادہ تر اپنے والد (احمد بن حنبل) سے سن کر شامل کیا ہے، مگر یہ وہ حصہ ہے جسے مسند کا املا کراتے وقت امام احمد املا نہیں کرا سکے تھے، چنانچہ امام عبداللہ اپنے والد سے جو کچھ روایت کرتے ہیں وہی "مُسند" ہے، لیکن مسند کی تمام حدیثیں انہوں نے اپنے والد سے نہیں سُنیں، تاہم ناممکن نہیں (جیسا کہ بعض علماء کی رائے ہے) کہ عبداللہ نے اس میں کچھ ایسی حدیثیں بھی ایزاد کر دی ہوں جو اپنے والد کے علاوہ دوسرے ذریعہ سے حاصل کی ہوں۔

امام عبداللہ بن احمد کی شخصیت اور حیثیت

طلاب اور قارئین حدیث کے مابین

اس وقت "المسند" کا جو نسخہ مروّج ہے اس کے راوی عبد اللہ بن احمد ہیں۔ ضروری ہے کہ ہم جان لیں کہ ان کی شخصیت اور حیثیت کیا ہے؟ کیونکہ درحقیقت عبد اللہ بن احمد (بن حنبل) کا تعارف مُسند ہی کا تعارف ہے، اگر ناقل ثقہ ہے تو پھر منقول کے بارے میں کسی طرح کا شک وشُبہ نہیں ہو سکتا۔

امام عبد اللہ اپنے بچپن ہی سے طلبِ حدیث میں لگ گئے، علم حدیث انہوں نے اپنے والد سے بھی حاصل کیا اور دوسرے شیوخ سے بھی۔ اگرچہ ان کی روایات کا بیشتر حصّہ وہ ہے جو انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

"جب میں اپنے والد رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں اپنی حاصل کی ہوئی حدیثیں پیش کرتا تھا تو میں ان میں تغیّر کے آثار دیکھتا تھا، اور وہ فرماتے تھے۔

"گویا تو وہ طلب کرتا ہے جو میں نے نہیں سنایا ہے"[1]"

امام احمد اپنے لڑکے عبد اللہ کا حدیثِ نبوی سے شغف بہت پسند فرماتے تھے، فرمایا کرتے تھے:۔

"میرا بیٹا عبد اللہ علم حدیث میں بہرۂ وافر رکھتا ہے، جو بات مجھے یاد نہیں ہوتی وہ یاد دلا دیتا ہے"[2]"

امام عبد اللہ کی جلالتِ شان کے لیے یہ کافی ہے کہ ان کے والد (احمد بن حنبل) ان سے روایتِ حدیث کیا کرتے تھے، امام احمد کا مذکورۂ بالا قول اس دعوے پر گواہ ہے اور کوئی شبہ نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث ان کے سمع مبارک تک نہیں پہنچی تھی اسے وہ اپنے بیٹے سے قبول کر لیتے اور یاد کر لیتے تھے۔

ہاں، یہ ضرور ہے کہ امام عبد اللہ نے اپنے والد کے سوا اگر ان کی زندگی میں کسی اور سے روایت کی ہے تو اپنے پدر بزرگوار کے ارشاد کے مطابق، کیونکہ وہ اپنے عہد کے صاحبِ کمال لوگوں سے بیٹے کو آشنا کیا کرتے تھے، ابن عدی کہتے ہیں۔

"عبد اللہ اپنے والد کے سامنے ہی مرتبۂ کمال کو پہنچ گئے تھے۔ امام احمد

---

[1] طبقات الحنابلۃ لابن ابی یعلیٰ ص ۱۳۲ [2] مقدمۂ مسند ص ۳۵

کے دل میں بیٹے کی فضیلت و منزلت کا احساس تھا، عبداللہ نے مسند کے ذریعہ اپنے والد کے علم کو حیاتِ دوام بخشی، جس کی باپ نے بیٹے کے سامنے خصوصی طور پر قرأت کی تھی، عبداللہ نے کسی سے کوئی حدیث اگر لکھی ہے تو اپنے والد کی اجازت سے"!

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ عبداللہ نے اپنے والد ہی سے بہت زیادہ روایت کی ہے، ابن ابی یعلیٰ اپنے طبقات میں فرماتے ہیں:۔

"صالح نے اپنے والد (امام احمدؒ) سے بہت کم لکھا ہے، لیکن عبداللہ نے اپنے والد رحمہ اللہ سے اتنی زیادہ روایت کی ہے کہ دنیا میں کوئی ان کا حریف نہیں بن سکتا، انہوں نے مسند، تفسیر، ناسخ و منسوخ، تاریخ، حدیث شبعہ، آیات کتاب اللہ کی تقدیم و تاخیر، جواباتِ قرآن، اور مناسک کبیر و صغیر کا علم حاصل کیا اس کے علاوہ دوسرے مصنفات اور حدیث شیوخ کا مطالعہ کیا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے اکابر شیوخ عبداللہ کی معرفت رجال اور معرفت فن علل احادیث کے قائل چلے آرہے ہیں۔ امام عبداللہ طلبِ حدیث میں ہمیشہ سرگرم رہے، اسے بھی سب مانتے ہیں۔ غرض سلف سے خلف تک عبداللہ کے علم و فضل، اور جلالتِ شان کا اقرار و اعتراف چلا آرہا ہے[1]!"

امام عبداللہ کے فضل و کمال، اور طلبِ حدیث کے سلسلہ میں ان کی محنت و مشقت کی تعریف و ثنا عوام اور خاص طور پر علماء نے اتنی کی ہے کہ اس کثرتِ ثنا سے وہ خود اکتا گئے تھے، اور ایسی باتوں کے سننے سے ناگواری کا اظہار کرنے لگے۔

مسند کی ترتیب

یہ ہیں وہ امام عبداللہ جنہوں نے اپنے والد (امام احمدؒ) سے مسند کی روایت کی، ان کا علم لوگوں میں پھیلایا، پھر ان کے بعد وقت کے ثقات و حفاظ سے روایات کا ایک تسلسل قائم ہو گیا، یہاں تک کہ نسلاً بعد نسلٍ اس کا اعادہ ہوتا رہا، اور اس میں ایک ایسا دینی اور علمی ذخیرہ رچ گیا جسے وقت کے علماء نے حفظ کیا، اور سندِ قبول عطا کی۔

[1] مختصر طبقات الحنابلہ ص۱۳۳-۱۳۲ طبع دمشق

مسند کا موجودہ متداول نسخہ وہی ہے جو امام عبداللہ کا ترتیب دادہ ہے۔ اس میں انہوں نے اپنے والد کی جمع کی ہوئی بکھری حدیثوں کو ایک خاص اسلوب پر جمع کیا ہے۔ ہر صحابی کی مسند الگ ہے۔ بعض مماثل احادیث مزید بھی اس میں سے آئے ہیں۔ (اس ترتیب میں چونکہ استفادہ میں دقت ہوتی تھی۔ اس بنا پر) امام عبداللہ کے بعد بعض دوسرے محدثین نے اس ترتیب کو بدلنے کی خواہش ظاہر کی، چنانچہ امام عبداللہ کی ترتیب پر تنقید کرتے ہوئے ذہبی فرماتے ہیں :-

"اگر امام عبداللہ مسند کو منقح طور پر مرتب کر دیتے تو کیا ہی اچھا ہوتا، شاید اللہ تعالیٰ کسی اپنے بندے کو توفیق دے کہ وہ اس کی خدمت کرے۔ اس پر عنوان قائم اور اس کے رجال پر بحث کرے۔ اس کی وضع و ہیئت بدل دے۔ اس مجموعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا کثیر حصہ موجود ہے اور بہت کم ایسا ہے کہ صحیح حدیث تو ہو لیکن اس مجموعہ میں نہ ہو، البتہ حسان کا استیعاب اس میں نہیں ہے، گو اکثر حصہ ان کا بھی آگیا ہے۔ رہیں "غریب" اور کمزور روایات تو ان کی مشہور روایتیں اس میں موجود ہیں۔ ہاں، ان حدیثوں کا بڑا حصہ چھوڑ دیا گیا ہے جو سنن اربع اور معجم الطبرانی (اکبر داوسط) وغیرہ میں موجود ہے۔"

مسند کی ترتیب کے بارے میں جزری کہتے ہیں :-

"اللہ تعالیٰ نے امام ابوبکر محمد بن عبداللہ بن المحب الصامت رحمۃ اللہ علیہ کو توفیق دی کہ انہوں نے اسے معجم صحابہ کے طریق پر ترتیب دیا، اسی طرح رواۃ کی بھی ترتیب دی، اور ویسی ہی ترتیب جیسی کتاب الاطراف کی ہے۔ اس کا اہم کے انجام دینے میں بہت تکلیف اٹھائی، پھر مورخ اسلام حافظ شام، امام عماد الدین ابوالفدا اسماعیل ابن عمر بن کثیر رحمہ اللہ نے اس مرتبہ نسخے کو مؤلف (ابن المحب الصامت) سے حاصل کیا، اور اس میں نہ صرف کتب ستہ کی حدیثیں ایزاد کیں بلکہ معجم الطبرانی، مسند البزار اور مسند ابو یعلیٰ کی حدیثوں کا بھی اضافہ کیا اور اس سلسلہ میں غیر معمولی زحمت اور تعب سے دوچار ہوئے۔ انہوں نے اسے تقریباً مکمل کر دیا تھا سوا حضرت ابوہریرہؓ

کی بعض مسانید کے، مگر پایۂ تکمیل تک پہنچانے سے قبل ہی وفات پا گئے، مجھ سے انہوں نے فرمایا، میں ہمیشہ رات میں لکھا کرتا تھا، یہاں تک کہ میری بصارت زائل ہو گئی۔ اللہ تعالیٰ کسی دوسرے شخص کو اس کی توفیق دے[1]۔"

مُسند اور دوسری کتب حدیث کا فرق مذکورہ تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام عبداللہ نے اپنے والد کی مسند کو جو ترتیب دی ان کے بعد محدثین نے اس کی طرف مراجعت میں دشواریاں محسوس کیں، کیونکہ عبداللہ سے قبل اور بعد کی کتب حدیث کے طرز و اسلوب میں اور مسند کے طرز و اسلوب میں ایک واضح فرق ہے، مؤطا (مالک) اور جوامع صحاح یہ سب کی سب فقہی عنوانات کے ماتحت مرتب کی گئی ہیں، جو حدیثیں کسی ایک باب میں جمع کی گئی ہیں، وہ کسی مخصوص عنوان کے ماتحت رکھی گئی ہیں، اور انہیں قریب قریب کتب فقہیہ کی ترتیب پر رکھا گیا ہے، مؤطا مالک کا طرز و اسلوب بھی یہی ہے، اور دوسری کتب حدیث بھی اسی طرز پر مرتب کی گئی ہیں، اس ترتیب کا ایک فائدہ یہ ہے کہ ان کی طرف رجوع بہت سہل ہے، اور ان سے انتفاع بآسانی کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص کسی حدیث سے استشہاد کسی دینی موضوع پر چاہتا ہے، وہ آسانی سے اس عنوان کو اپنے ہاں کی کتاب میں سے تلاش کر سکتا ہے۔

---

[1] مقدمۃ المسند ص ۴۰۔ اس کے بعد بھی بعض لوگوں نے ایسی کوششیں کی ہیں۔ متحدہ ہندوستان کے مشہور اہلِ حدیث عالم مولانا عبدالحکیم پنجابی نصیر آبادیؒ نے صحیح بخاری کے ابواب پر پوری مسند کو مرتب کر دیا تھا لیکن افسوس نا اہل ہاتھوں میں آنے کی وجہ سے وہ مخطوطہ ضائع ہو گیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ان کے بعد مصر کے ایک عالم الاستاذ عبدالرحمٰن البنا (جو ابھی تک زندہ ہیں) نے مسند کی بتویب کر کے مع شرح شائع کرنی شروع کی تھی۔ اس کی ۲۴ جلدیں طبع ہوئی ہیں۔ ان ساری جلدوں میں عبادات کا حصہ مکمل آگیا ہے۔ ادھر چند برس ہوئے کہ نجد و حجاز کے شاہ سعود ایدہ اللہ بنصرہ کے خرچ پر امام عبداللہ کے مرتبہ نسخہ کو مصر ہی کے محقق اہل حدیث عالم علامہ احمد بن محمد بن شاکر بڑی تحقیق و تخریج اور فقہی طریقہ پر مرتبہ فہارس کے ساتھ ساتھ شائع کر رہے ہیں۔ ۱۴ جلدیں اس کی بھی طباعت و اشاعت سے آراستہ ہو چکی ہیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ یہ عظیم الشان کارنامہ پایۂ تکمیل کو پہنچے۔ (حنیف بھوجیانی)

لیکن مسند کی ترتیب بالکل دوسری ہے، اس کے جامع نے اسے ترتیب صحابہ پر مرتب کیا ہے، یعنی ایک صحابی کی حدیثیں ایک ہی مقام پر جمع کر دی گئی ہیں، اسی امر کو مدارِ ترتیب قرار دیا ہے، اور اگر حدیث مرسل ہو تو مدارِ ترتیب تابعی کو قرار دیا ہے۔ اس کتاب (مسند) میں عشرہ مبشرہ (حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ وغیرہم) کی احادیث سے ابتدا کی گئی ہے، پھر اس کے بعد جو ان سے قریب تر ہوں، یہاں تک کہ یہ سلسلہ تابعین تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر ان کی بھی یہی ترتیب قرار پائی ہے، ترتیب کا یہ انوکھا پن ظاہر ہے کافی دشوار گزار ہے، حفاظ آسانی کے ساتھ اس کی طرف مراجعت نہیں کر سکتے۔ اس سے صرف وہی لوگ منتفع ہو سکتے ہیں جو حدیث کو اچھی طرح کھنگال چکے ہوں، اور علوم حدیث سے بخوبی واقف ہوں۔

امام احمد کا طرزِ روایت

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ چنے ہوئے ثقہ راویوں سے روایت کیا کرتے تھے، انہوں نے کسی ایسے شخص سے روایت نہیں کی جسے ضعیف سمجھتے ہوں، یا ان کی نظر میں جو شخص ضبط و فہم پر پوری دسترس نہ رکھتا ہو۔ آپ کو جب کسی کے بارے میں یقین ہو جاتا تھا کہ یہ ثقہ ہے تو بے تامل اس کی روایت قبول کر لیتے، اور اس کے مرویات کو قیدِ کتابت میں لے آتے تھے، اپنے شاگردوں پر اسے املا کراتے تھے، اور اگر روایت قبول کر لینے کے بعد یہ معلوم ہو جاتا کہ جس راوی سے انہوں نے روایت قبول کرنے میں دھوکہ کھایا ہے، یا سند میں ایسے شخص کا ذکر آ گیا ہے جو ثقہ نہیں ہے تو وہ اس کی حدیث ساقط کر دیتے تھے، یہی وجہ تھی کہ انہوں نے احادیث کا جو مجموعہ جمع کیا تھا، اس میں برابر حذف و تغیر کا سلسلہ جاری رہتا تھا، یہاں تک کہ جب اپنی اولاد، اور مخصوص لوگوں کو وہ مسند املا کرا چکے اس کے بعد بھی حذف و تغیر کرتے رہے۔ دین کے معاملات میں آپ کی یہ انتہائی احتیاط تھی مسند کے مقدمہ میں کتاب خصائص المسند (مصنفہ حافظ ابوموسیٰ مدینیؒ) میں ذکر کیا گیا ہے کہ:۔

"امام احمدؒ نے مسند میں بہت محتاط طریقہ اختیار کیا ہے، اسناد میں بھی اور متن میں بھی وہ صرف وہی روایت اور سند قبول کرتے تھے جو ان کے نزدیک بالکل صحیح ہو، انہوں نے ایک حدیث حضرت ابوہریرہ کی قبیلۂ قریش کے بارے

میں مسند میں قبول کرلی، اس کے بارے میں عبداللہ بتاتے ہیں کہ مرض الموت میں میرے والد نے فرمایا، "اس حدیث کو کتاب سے کاٹ دو، کیونکہ یہ احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ہے[۱]"

اس بات سے دو امر ثابت ہوتے ہیں :۔

(۱) ——— یہ کہ امام احمد نے مسند کی حدیثوں کے بارے میں تنقیح کا سلسلہ آخر وقت تک جاری رکھا، وہ ہر ایسی حدیث کو حذف کر دیتے تھے جس کے بارے میں انہیں یقین ہو جائے کہ مشہور صحیح حدیثوں سے اس کا تعارض ہے، اس روش پر وہ اپنے مرض الموت تک قائم رہے۔

(۲) ——— امام احمد متن حدیث پر بھی نقد کیا کرتے تھے، اور سند پر بھی، نقد متن کے بارے میں اتنی توسیع کے قائل نہیں تھے جتنے امام ابوحنیفہ اور امام مالک، جو حدیث مشہور احادیث میں سے کسی سے مخالف یا معارض ہو اسی کو وہ مسترد کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ درحقیقت بعض روایات ہی کو دوسری پر ترجیح کی ایک صورت ہے۔ اس مسئلہ پر آئندہ ہم مزید گفتگو کریں گے۔!

مسند میں کس طرح کی حدیثیں ہیں؟

حافظ ذہبی نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ امام احمدؒ روایتِ حدیث میں صرف حدیث قوی پر اقتصار نہیں کرتے تھے، ان کی مسند میں قوی اور غریب ہر طرح کی حدیثیں ہیں، جیسا کہ خود امام صاحب نے تصریح فرمائی ہے کہ وہ ایسی حدیثوں کی روایت کرتے ہیں جنہیں ان کے معاصرین میں سے ثقات نے روایت کیا ہو، لیکن اس صورت میں وہ کسی مشہور حدیث سے معارض نہ ہو، چنانچہ روایت ہے کہ انھوں نے اپنے صاحبزادے عبداللہ سے فرمایا:۔

"اے بیٹے!

حدیث کے بارے میں میرے اس طریقہ سے تم واقف ہو کہ میں حدیث کی مخالفت نہیں کرتا اگرچہ ضعیف ہو لیکن یہ جب ہے کہ اس بارے میں کوئی حدیث

---

[۱] مقدمہ مسند صفحہ ۲۴

صحیح موجود نہ ہو!"

اس سے ثابت ہوا کہ امام احمد مسند میں کسی ایسی حدیث کو متروک نہیں قرار دیتے تھے جو ان کی نظر میں ضعیف ہو، سوا اس صورت کے کہ اس کے خلاف سند صحیح کی کوئی دوسری حدیث موجود ہو، جیسا کہ ابھی حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کا ذکر گزر چکا ہے، جسے انہوں نے صرف اس لیے رد کر دیا تھا کہ ایک دوسری اس سے زیادہ مشہور حدیث اس کی مخالف تھی۔ وہ حدیث کو حدیث ہی سے رد کرتے تھے۔

اس اصول کے ماتحت مسند میں جو حدیثیں ہیں ان میں قوی بھی ہیں اور غیر قوی بھی، علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اصطلاحِ محدثین کے مطابق مسند میں جو حدیثیں پائی جاتی ہیں ان میں صحیح بھی ہیں اور حسن بھی اور غریب بھی۔

حدیث صحیح کی تعریف حدیث صحیح اس حدیث کو کہتے ہیں جو شذوذ اور علت سے خالی ہو، راوی عادل اور ضابطہ ہو، اور اس کی سند متصل ہو،

"شذوذ" سے مراد یہ ہے کہ جو حدیث بالفظ مشہور طریق حدیث کے مخالف ہو وہ شاذ ہے اور علت سے مراد یہ ہے کہ حدیث کا متن ایسے امر پر مشتمل ہو جس کی نسبت پر قدح وارد ہو سکتی ہو اگرچہ صریحاً کوئی حدیث اس کے مخالف نہ ہو۔

حدیث حسن کی تعریف حسن وہ حدیث ہے جس کا راوی قریب قریب ثقہ ہو، یا اُسے کسی ثقہ راوی نے مرسل روایت کیا ہو، اور اس کے وجوہ روایت متعدد ہوں۔

حدیث حسن کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ حدیثِ صحیح کی طرح شذوذ، اور علت سے خالی ہو۔

حدیث غریب کی تعریف اور حدیث غریب صحیح اور حسن ہی کی طرح کی ایک قسم ہے۔ جس حدیث کا راوی اپنی روایت میں منفرد ہو، کسی دوسرے راوی سے جس کی روایت نہ ہو یا جس کے متن اور اسناد میں راوی منفرد ہو، اسی کو حدیث غریب کہتے ہیں، اس لیے کہ اس کا راوی منفرد ہوتا ہے، اس روایت میں نہ وہ کسی دوسرے راوی

کا ساتھی ہوتا ہے نہ کوئی دوسرا راوی اس کا شریک ہوتا ہے، اس کی حیثیت اس پردیسی کی سی ہوتی ہے جو اپنے وطن سے بچھڑ گیا ہو، علماء حدیث کا خیال ہے کہ عام طور پر غریب حدیث صحیح نہیں ہوتی۔

حافظ ذہبی کہتے ہیں کہ امام احمد ایسی حدیث غریب قبول نہیں کرتے جس کا راوی اپنی روایت میں منفرد ہو، سوا اس صورت کے کہ علماء اہلِ حدیث اس کی توثیق کرتے ہوں، بصورتِ دیگر وہ غریب حدیث کو ترک کر دیا کرتے تھے۔

اب یہ بات پایۂ اعتماد کو پہنچ گئی کہ علماء اس امر پر متفق ہیں کہ مُسند میں صحیح، حسن، اور غریب قسم کی حدیثیں موجود ہیں۔

مُسند کی ضعیف حدیثیں

لیکن علماء کے مابین جس بات پر اختلاف ہے، وہ یہ ہے کہ آیا مسند میں ضعیف حدیثیں موجود ہیں یا نہیں؟ اور علمی تحقیق ہمیں اس اعتراف و تسلیم پر مجبور کرتی ہے کہ مسند میں ضعیف حدیثیں بھی موجود ہیں اور ہمارا یہ فرض کر لینا احتمالِ عقلی کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ وہ ایسا احتمال ہے جس کی تائید دلیل علمی سے ہوتی ہے۔

اس جگہ پر دو باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں :-

(۱) ——— امام احمد نے مسند سے اپنی زندگی کے آخری دَور میں حدیثیں حذف کیں، جیسا کہ قریش سے متعلق حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جس کا ضعیف ہونا جب ان پر منکشف ہوا تو انہوں نے اسے حذف کر دیا، پس ہو سکتا ہے کہ اس کے بعد بھی کچھ ضعیف حدیثیں نگاہِ نقد سے بچ رہی ہوں۔

(۲) ——— امام احمد نے اپنے صاحبزادے سے جس قاعدے کا ذکر فرمایا تھا جسے ہم ابھی نقل کر چکے ہیں، وہ یہ ہے کہ وہ کسی ایسی حدیث کو رد نہیں کرتے ہیں جو منسوب الی السنّۃ ہو، سوا اس صورت کے کہ کوئی دوسری مشہور اور مستند صحیح اس کی مخالف ہو۔ یعنی امام احمد کے نزدیک حدیث کو مسترد کرنے کی وجہ یہ نہیں ہو سکتی کہ وہ کسی فقہی قاعدے کی مخالف ہو، بلکہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف اسوقت

مسترد ہو سکتی ہے جبکہ اس کے خلاف کوئی صحیح حدیث موجود ہو۔

کیا مسند میں موضوع حدیثیں ہیں؟

علماء حدیث کا اس باب میں اختلاف ہے کہ مسند میں حدیثِ موضوع یا مکذوب موجود ہے یا نہیں، بعض کا خیال ہے، مسند میں کوئی جعلی حدیث ہے ہی نہیں، دوسرے لوگوں کا خیال ہے موضوع تو نہیں لیکن ضعیف حدیثیں ہیں، امام ابن تیمیہ اسے تو تسلیم کرتے ہیں کہ مسند میں اصطلاحاً بعض ضعیف حدیثیں موجود ہیں لیکن اسے نہیں مانتے کہ امام احمد کی روایت کردہ کوئی موضوع حدیث بھی اس میں ہے۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب "منہاج السنۃ" میں فرماتے ہیں:-

"امام احمد نے ایک کتاب فضائل صحابہ ــــ ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ و علیؓ وغیرہم ــــ پر لکھی، اس میں وہ روایتیں درج کیں جو اپنی مسند میں درج نہیں کی تھیں اور مسند وغیرہ میں امام احمد نے جو روایتیں درج کی ہیں، ضروری نہیں کہ وہ ان کے نزدیک حجت ہی ہوں۔ بلکہ وہ عام طور پر ہر ایسی روایت کو قبول کر لیتے ہیں جسے اہلِ علم نے روایت کیا ہو لیکن مسند میں روایت کی شرط انہوں نے یہ رکھی ہے کہ کسی ایسے راوی کی روایت قبول نہیں کریں گے جو دروغ گوئی میں ان کے ہاں جانا پہچانا ہو، اور مسند کی یہ شرط قبول ویسی ہے جیسی امام ابوداؤد نے شرطِ قبول اپنی سنن میں رکھی ہے۔ مگر جہاں تک کتبِ فضائل کا تعلق ہے، آپ نے ہر وہ روایت درج کر دی جو اپنے شیوخ سے سنی، خواہ وہ صحیح ہو یا ضعیف، کیونکہ وہاں ان کا مقصد صرف یہ نہیں کہ جو روایت ان کے نزدیک قابل قبول ہو اسے ہی درج کر دیں (بلکہ مقصد جمع و ایراد اور تحقیق و تنقید کے لیے مواد کر دینا ہے)۔ ہاں ان کے صاحبزادے عبداللہ نے مسند احمد میں کچھ اضافے کیے ہیں۔ بعدہ عبداللہ کے شاگرد ابوبکر قطیعی نے بھی بہت سی موضوع حدیثیں زیادہ کر دیں، اور حقیقتِ حال سے ناواقف لوگ یہ خیال کرتے لگے کہ یہ موضوع حدیثیں وہ ہیں جو امام احمد نے روایت کی ہیں، حالانکہ یہ بالکل غلط خیال ہے۔"

لیکن حافظ عراقی کو اس امر سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں مسند میں بہت سی ضعیف حدیثیں بھی ہیں اور موضوع بھی لیکن کم۔ وہ امام ابن تیمیہؒ کی مندرجہ بالا رائے کی پُرزور تردید کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ امام احمد کی مرویات اور ان کے لڑکے عبداللہ کی زیادات میں بلاشبہ ضعیف و موضوع موجود ہیں۔ عراقی اپنے دعوے کی دلیل بھی لائے ہیں، انہوں نے ایسی حدیثیں گنائی ہیں جن کے بارے میں اہلِ فن کہتے ہیں۔

"یہ موضوع حدیثیں ہیں۔ اور انہیں امام احمد اور ان کے بیٹے نے روایت کیا ہے۔"

ان کے بعد حافظ ابن حجرؒ میدان میں آئے۔ انہوں نے ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام ہے "القول المسدد فی الذب عن مسند احمد"[1] اس کتاب میں انہوں نے ان ایرادات کا جواب دیا ہے جو ان کے شیخ عراقی نے روا رکھے تھے، اور ثابت کیا ہے کہ مسند میں کوئی موضوع حدیث نہیں۔"

بہرحال علماء کا اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ مسند میں ضعیف حدیثیں ہیں، اس لیے کہ امام احمد ایسی روایتیں قبول کر لیتے تھے جن کا راوی ان کے نزدیک کذب میں معروف نہ ہو، ایسے راویوں کی روایت بھی قبول کر لیتے تھے جو ضعفِ حفظ میں مبتلا ہوں، لیکن موضوعات کا جہاں تک تعلق ہے، علماء کا کہنا ہے کہ امام احمد کی روایت کردہ کوئی حدیث موضوع نہیں۔ ہاں ابن الجوزی اس مبحث پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسند میں بعض موضوع حدیثیں ایسی ضرور ہیں جو غلطی سے نقل ہو گئی ہیں، خدا کی پناہ، بھلا ایسا ہو سکتا ہے کہ امام احمد ان کی روایت کرتے؟

خلاصۂ کلام یہ کہ بعض علماء کا قول ہے کہ مسند احمد میں بہ روایت احمد کوئی موضوع حدیث نہیں ہے، بعض کا خیال ہے کہ اس میں ایسی حدیثیں ہیں جو موضوع ہیں اور جن کی روایت امام احمد نے کی ہے، بہرحال علماء کا سربرآوردہ گروہ اس پر متفق ہے کہ مسند میں ضعیف احادیث موجود ہیں۔ ضعیف اور موضوع کا فرق بھی اس مقام پر ذہن نشین کر لینا

[1] یہ کتاب حیدرآباد دکن میں طبع ہو چکی ہے۔ (ناشر)

چاہیئے۔ موضوع وہ حدیث ہے جس کے کذب پر دلیل موجود ہو، اور ضعیف وہ حدیث ہے جو روایتِ صحیحہ کے شروط پر پوری نہیں اترتی، اگر اس کے کذب پر کوئی دلیل نہ ہو تو اس کا راوی صادق شمار کیا جا سکتا ہے،

اب ہم اس بحث کو علامہ ابن جوزیؒ کے اس قول پر ختم کرتے ہیں جس میں ان لوگوں کی تردید کی گئی ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ مسند میں کوئی ضعیف حدیث نہیں ہے اور یہ کہ وہ لوگ سربرآوردہ علماء میں بھی نہیں ہیں۔ ابن جوزیؒ فرماتے ہیں:۔

"مجھ سے بعض اصحابِ حدیث نے دریافت کیا کہ مسند احمد میں کچھ ایسی حدیثیں ہیں جو صحیح نہیں ہیں؟ مَیں نے کہا ہاں، ہیں، یہ بات ان لوگوں پر گراں گذری جو مذہب حنبلی سے نسبت رکھتے ہیں۔ مَیں نے ان لوگوں کی اس حرکت کو اس بات پر محمول کیا کہ یہ گروہ عوام ہے ان کی باتیں شائستۂ التفات نہیں۔ اسی اثنا میں ان لوگوں نے فتوے لکھے، ان میں اہلِ خراسان کی ایک جماعت بھی تھی، جس میں ابو العلا ہمدانی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ انہوں نے اس بات کو بُرا مانا اور اس کی تردید کی۔ میں ان کی اس حرکت پر بہت متعجب اور حیران ہُوا، اور مَیں نے اپنے دل میں کہا، کتنی حیرت اور افسوس کا مقام ہے کہ جو لوگ اہل علم میں شمار ہوتے ہیں وہی عامیوں کی سی باتیں بھی کرتے ہیں اور یہ بات صرف اس لیے ہے کہ ان لوگوں نے حدیث کا نام تو سُن لیا ہے لیکن صحیح اور سقیم کی پرکھ نہیں رکھتے اور جو کوئی ویسی بات کہتا ہے جو مَیں نے کہی تھی تو اسے وہ امام احمد پر طعن قرار دیتے ہیں، حالانکہ حقیقتِ امر یہ نہیں ہے، بلا شبہ امام احمد کے مرویات میں مشہور، جید اور ردی ہر طرح کی احادیث ہیں، چنانچہ خود انہوں نے اپنی روایت کی ہوئی بہت سے حدیثیں رد کر دیں، اور پھر کبھی ان کا نام تک نہ لیا، اور نہ کبھی انہیں اپنے مذہب کی بنیاد بنایا۔ کیا وہ حدیثِ نبیذ کے مجہول ہونے کے قائل نہیں تھے؟ اور جس شخص نے ابو بکر الخلال کی تصنیف "کتاب العلل" دیکھی ہے اسے ایسی بہت

سی حدیثیں نظر آئیں گی جو گو ان کی مسند میں ہیں لیکن انہوں نے ان پر طعن کیا ہے۔!

ابن جوزی نے بات ان الفاظ پر ختم کی ہے :۔

"اس زمانہ میں اس بات نے مجھے بہت زیادہ دکھ میں مبتلا کر دیا ہے کہ علماء اپنی کوتاہی علم کے باعث گروہ عوام کی صورت اختیار کر چکے ہیں، اور جب کوئی موضوع ان کے سامنے لائی جاتی ہے تو کہتے ہیں، واہ یہ تو صحیح روایت ہے اور سچی بات یہ ہے کہ ان کی پست ہمتی پر رونا آتا ہے، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ[1]!"

خاتمۂ کلام یہ ہے مسند احمد، ——

یہ ہیں مسند کے بارے میں علماء کے اقوال !

اب ہم فقہ احمد سے متعلقہ مسائل کے بعض مباحث پر گفتگو کریں گے۔ سب سے پہلے ہم فقہ حنبلی کی نقل پر گفتگو کریں گے !

---

[1] صید الخاطر ص ۲۴۶

فقہِ احمد کی نقل اور اس کا شیوع

یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ امام احمد نے فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی، جسے ان کے مذہب کی اصل و اساس قرار دیا جا سکے، اور حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے حدیث کے سوا کچھ نہیں لکھا، البتہ علماء نے یہ ضرور لکھا ہے کہ امام احمد نے فقہ کے بعض موضوعات پر کچھ تحریریں چھوڑی ہیں، مثلاً مناسکِ کبیر، مناسک صغیر، نیز نماز پر ایک چھوٹا سا رسالہ یہ رسالہ ایک خاص امام کے لیے لکھا تھا۔ جس کے پیچھے وہ نماز پڑھا کرتے تھے، بات یہ ہوئی کہ ایک مرتبہ اس نے نماز پڑھانے میں کچھ غلطیاں کیں، اسی پر یہ رسالہ تحریر فرمایا، یہ رسالہ طبع ہو چکا ہے۔

لیکن امام احمد کے یہ رسالے دراصل (موضوع سے متعلق) ایسے ابواب ہیں جن میں خبر و اثر کی فراوانی ہے، نہ رائے، نہ قیاس، نہ استنباط فقہی۔ بلکہ صرف (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے) عمل کا اتباع ہے اور نصوص شرعیہ کا فہم۔ بنا بریں نماز اور مناسک کبیر و صغیر پر ان کے جو رسالے ہیں وہ درحقیقت حدیث ہی پر مشتمل ہیں۔ اگرچہ ان کا موضوع فقہ سے تعلق رکھتا ہے اور فقہا نے جس پر شرح و بسط سے گفتگو کی ہے، لیکن اگر عبادات کی طرح ہیں وہ ایسے ہی اعمال جو نصوص صریحہ سے ثابت ہیں، یا پھر عمل مروی کی اتباع ہے۔

حضرت امام کی تصانیف

امام احمد کی مصنفہ کتابیں فی الجملہ حدیث میں ہیں، جن کے نام یہ ہیں۔ المسند، التاریخ، الناسخ والمنسوخ، المقدم والموخر فی کتاب اللہ، فضائل الصحابہ المناسک الکبیر، المناسک الصغیر، کتاب الزہد۔ ان کے علاوہ چند رسائل ایسے ہیں جن میں قرآن حکیم سے متعلق اپنے مسلک کی وضاحت

اور اس کو مدلل کیا ہے۔ ازاں جملہ کتاب الرد علی الجھمیہ[1] و کتاب الرد علی الزنادقہ بھی ہیں جیسا کہ ہم اوپر ان کے حالات زندگی کے سلسلے میں ان کا ذکر کر چکے ہیں۔

فقہ امام احمد پر ایک نظر

اور جب صورت حال یہ تھی کہ حضرت امام نے فقہ میں کوئی کتاب مدون نہیں کی، اور اپنے فقہی افکار و آراء کی اشاعت پسند نہیں کی، اور اپنے تلامیذ کو بھی اپنی فقہ املا نہیں کرائی، ـــــ جیسا امام ابوحنیفہ کرتے تھے ـــــ لہٰذا امام احمد کی فقہ کے نقل میں جس چیز پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے وہ صرف ان کے شاگردوں کا کیا ہوا کام ہے، اور یہی وہ مرحلہ ہے جہاں ہم متعدد اطراف سے فقہ امام احمد پر غبار انگیزیوں کا اثر دیکھتے ہیں۔

(۱) ـــــ زندگی بھر امام احمد اس بات سے بیزار رہے کہ ان سے فتوے نقل کیے جائیں یا ان کی تدوین کی جائے، یا ان کے نام سے انہیں مشتہر کیا جائے، اسی سلسلہ میں احمد بن الحسین بن حسان روایت کرتے ہیں کہ:

ایک آدمی نے ابوعبداللہ (امام احمد) سے عرض کیا، میں ان مسائل فقہیہ کو لکھ لینا چاہتا ہوں، بندہ بشر ہوں، بھول چوک ہو ہی سکتی ہے!"

امام احمد نے جواب دیا "ہرگز نہ لکھو، میں اسے پسند نہیں کرتا کہ (فقہی مسائل پر) میری رائے قلمبند کی جائے۔ میں اس وقت ایک مسئلہ پر کچھ کہتا ہوں، ہو سکتا ہے کہ کل اس رائے سے (مزید تحقیق کے بعد) رجوع کر لوں[2]۔"

پس جب معاملہ یہ ہے کہ امام احمد اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ مسائل ان سے نقل کیے جائیں لہٰذا جو کچھ لکھا گیا ہے یا تو وہ ان کی ناپسندیدگی کے باوجود لکھا گیا ہے، یا ان سے پوشیدہ طور پر قلمبند کیا گیا ہے، پس لازم ہے کہ ان سے جو کچھ منقول ہے وہ بہت کم ہو، اور اگر زیادہ ہے تو جتنا زیادہ ہے اتنا ہی اس میں غلطی اور خطا کا امکان ہے۔ اور صورت حال یہ ہے کہ امام احمد سے بہت کثیر تعداد میں مسائل نقل کیے گئے ہیں، جو کسی طرح امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے مسائل مرویہ سے کم نہیں ہیں، لہٰذا ممانعت کے باوجود مسائل منقولہ کی یہ کثرت یقیناً خطا پر مبنی ہے، اور رد کی مستحق ہے۔

---

[1] یہ کتاب ہندوستان اور مصر میں طبع ہو چکی ہے۔ (ناشر) [2] طبقات الحنابلہ المختصر لابن ابی یعلیٰ ص۱۷

(۲) ——— امام احمد سے ان کے جن اصحاب نے مسائل کثیرہ نقل کیے ہیں ان کی تحریر سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ ان مسائل کے نشر سے پہلے انہوں نے امام احمد کو یہ نہیں دکھائے تھے، چنانچہ حرب الکرمانی جنہوں نے امام احمد سے بہت زیادہ مسائل نقل کیے ہیں، خود کہتے ہیں کہ انہوں نے چار ہزار مسئلے صرف سن کر اور امام احمد کو دکھائے بغیر نشر کیے، ابوبکر الخلال اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"حرب نے مجھ سے کہا کہ ابوعبداللہ (احمد بن حنبل) کی خدمت میں پیش کیے بغیر یہ مسائل میں نے حفظ کر لیے نیز انہیں اسحٰق بن راہویہ کی خدمت میں بھی پیش نہیں کیا[۱]"

جب ابوبکر الخلال جیسا شخص جو مذہب حنبلی میں وہی حیثیت رکھتا ہے جو مالکیہ میں اسد بن فرات، سحنون کو حاصل ہے، یہ مانتا ہے کہ مسائل سے متعلق اکثر فروغ مدونہ وہ ہیں جو احمد کو اگرچہ وہ زندہ تھے، نہیں دکھائی گئیں تو تقاضائے احتیاط و دانش یہ ہے کہ جب تک شبہ پورے طور پر زائل نہ ہو جائے انہیں قبول نہ کیا جائے۔

(۳) ——— امام احمد نے اپنے آپ کو مسائل وافتا کے بارے میں حدیث و آثار کا پابند بنالیا تھا۔ عام طور پر جب انہیں اثر اور نص کا سراغ نہیں ملتا تھا تو وہ توقف کرتے تھے، البتہ کوئی ایسی ہی ناگزیر صورت فتوے دینے کی پیدا ہو جائے، تب وہ اپنی رائے سے فتوے دیتے تھے، ایسے محتاط شخص سے جو روایتیں کی گئی ہیں وہ بہت زیادہ ہیں اور جو اقوال ان سے منسوب ہیں وہ باہم متضاد ہیں، اور یہ بات امام احمد کی اس عادت سے بھی ہم آہنگ نہیں کہ وہ فرضی مسائل پر فتوے دینے کے خوگر نہیں تھے، صرف اس وقت فتویٰ دیتے تھے، جب واقعی کوئی مسئلہ حقیقی صورت میں موجود ہو، اس معاملہ میں وہ امام مالکؒ اور ابن عیینہؒ کی اقتدا کرتے تھے لہٰذا یہ کثرت قطعاً ان کے مزاج ——— قلتِ فتویٰ ——— کے خلاف ہے۔

(۴) ——— یہ بات مشہور و معلوم ہے کہ امام احمد نے ان مسائل کثیرہ سے، جو ان کے نام سے خراسان میں مشہور ہو گئے تھے، رجوع کر لیا تھا، اور ان کی اپنی طرف نسبت گوارا نہیں کی تھی، پھر وہ مسائل کی نسبت اپنی جانب کیونکر گوارا کر سکتے تھے، جب کہ وہ وضاحت کے

---

[۱] طبقات ابن ابی یعلیٰ ص ۱۰۳۔

ساتھ فرما چکے تھے کہ وہ ایسے مسائل کی نقل اپنی کتاب میں پسند نہیں کرتے۔

(۵) ــــــ امام احمد سے جو فقہ منقول ہے وہ ایسے متضاد اور متباین اقوال پر مشتمل ہے کہ عقلی طور پر یہ بہت دشوار ہے کہ ان کی نسبت امام صاحب کی طرف تسلیم کر لی جائے، کتب حنابلہ میں سے کوئی کتاب بھی اٹھائیں، اور کوئی باب بھی کھول لیجئے تو آپ یہ دیکھ کر حیران رہ جائیں گے کہ بہت سے مسائل اختلافِ روایات، یعنی بیک وقت "لا" و "نعم" یا دوسرے الفاظ میں نفی مجرّد اور اثبات مجرّد پر مشتمل ہیں۔

یہ صورتِ حال اس امر کی متقاضی ہے کہ امام احمد کی طرف ایسے بعض اقوال کی نسبت کو مشکوک قرار دیا جائے، اگرچہ ان کے مسترد کیے جانے پر قطعی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

اصل حقیقت کیا ہے؟

یہ ہے وہ گرد و غبار جو فقہ حنبلی پر چھایا ہوا ہے، اس موقعہ پر یہ بات اور اضافہ کر دینی چاہیئے کہ قدما میں سے اکثر بزرگ امام احمد کو سرے سے فقیہ مانتے ہی نہیں ــــــ جیسے ابن جریر الطبری، اور ابن قتیبہ ــــــ بلکہ انہیں محدثین میں شمار کرتے ہیں، اور اگر یہ مجموعۂ فقہیہ واقعی امام احمد کا ہوتا تو اس کا مستحق ہوتا کہ اسے صفِ اوّل میں رکھا جاتا۔ کیونکہ اگر امام احمد کی طرف اس کی نسبت صحیح ہو تو فقہی روایاتِ احمد کی تعداد ان حدیثوں سے ضرور زیادہ قرار پاتی ہے، جنہیں امام احمد نے روایت کیا اور نشر کیا۔

بہر حال یہ ہے وہ گرد و غبار جو امام احمد کی طرف منسوب مجموعۂ فقہیہ سے لپٹا ہوا ہے، اور ہمیں اس بات کے اعتراف میں کوئی تامل نہیں کہ یہ غبار ان لوگوں کی آنکھوں میں کھٹک پیدا کرتا ہے جن کی نظر حقائق کے پس پردہ نہیں جا سکتی، لیکن ہم اس سے بھی کیونکر انکار کر سکتے ہیں کہ امام احمد کی طرف اس فقہی مجموعہ کی نسبت علماء کی ایک بڑی جماعت پشتہا پشت سے قبول کرتی چلی آ رہی ہے، اور جب تک بطلان نسبت پر کوئی قوی اور محکم دلیل نہ ہو، ہم اس نسبت کو قبول کرنے سے کیونکر انکار کر سکتے ہیں؟ اس لیے کہ ہر دور میں علماء کی جماعتوں کا اسے امام احمد کی طرف منسوب مانتے چلے آنا بجائے خود ایک بڑی دلیل ہے، نہ صرف بڑی بلکہ قوی اور محکم بھی، اور جن غبار انگیزیوں کا ہم نے ذکر کیا ہے، ان میں کوئی بھی ایسی نہیں جو علماء کی تسلیم کردہ اس دلیل کو باطل قرار دے سکے جو نسلوں اور پشتوں سے ثابت چلی آ رہی ہے۔

اور اگر علما میں کچھ ایسے لوگ نظر آتے ہیں جو امام احمدؒ کو فقیہ نہیں مانتے، بلکہ محدث شمار کرتے ہیں تو اس کی بنیاد یہ ہے کہ امام صاحب کے فتاویٰ اور مسائل کی بنیاد تفریعِ فقہی، اور تخریجِ فقہی کے مقابلہ میں روایتِ حدیث سے زیادہ قریب ہوتی تھی، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے وہ محدث تھے پھر فقیہ ان کے نزدیک تحصیل حدیث کا مقصد، تخریج فقہی نہیں تھا، بلکہ وہ مقصود بالذات حدیث کو قرار دیتے تھے ان کے نزدیک حدیث کی تحصیل خود ایک مقصد تھا، نہ کہ کسی دوسرے علم کے حصول کا ذریعہ، پھر جب وہ درجۂ امامت کو پہنچ گئے تو لوگ ان سے مسائل پوچھنے کے لیے آنے لگے، اور وہ فتویٰ دینے یعنی فقیہ بننے پر مجبور ہو گئے۔ انہوں نے جو فتویٰ دیا وہ نص کی بنا پر، یا صحابہ اور کبار تابعین کے فتوے کی بنا پر دیا، لہٰذا ان کی فقہ، اثر، اور اس سے ملتی جلتی چیزوں پر مبنی تھی، یہی وجہ تھی کہ وہ فقیہ سے زیادہ محدث مشہور ہوئے۔

اور اگرچہ یہ روایت صحیح ہے کہ امام احمدؒ نے اپنے اصحاب کو نقل مسائل سے منع کیا تھا لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض مرتبہ اپنی جانب منقول فتاویٰ کی تصدیق و توثیق پر بھی مجبور ہو گئے ہیں، بلکہ یہاں تک ہُوا ہے کہ انہوں نے بعض دفعہ اپنے قلم سے صحتِ نقل کا اقرار فرمایا ہے، اصل بات یہ ہے کہ انہیں اندازہ تھا کہ ان کے بیان کیے ہوئے مسائل پھیلیں گے، اور وہ اس بات سے بہت فکرمند رہتے تھے کہ اللہ کے دین میں کوئی بات اپنی رائے سے کہیں، نہ وہ یہ چاہتے تھے کہ ناگزیر مواقع پر انہوں نے جو فتوے دیئے ہیں، ان کی پوری ذمہ داری قبول کریں، اس لیے انہوں نے ایسے مسائل سے رجوع کا اعلان کر دیا، جو ان کی جانب منسوب ہو کر شہرت پا چکے تھے، ظاہر ہے اس اقدام کا محرک محض ان کا جذبۂ زہد و ورع تھا، چنانچہ ایسا بھی ہُوا ہے کہ اپنے بعض مروی مسائل سے انہوں نے رجوع فرما لیا، لیکن جب وہ دوبارہ ان کی خدمت میں پیش کیے گئے تو انہوں نے ان کی صحت کی تصدیق فرما دی[1]،،

دو اور نکتے

اب زیر بحث مسئلہ کے دو نکتے اور ایسے رہ جاتے ہیں جن پر ہم گفتگو کریں گے، تاکہ فقہ حنبلی پر شک و ریب کا جو بادل چھایا ہُوا ہے وہ چھٹ جائے۔

پہلی بات امام احمدؒ کے احتیاط کے باوجود ان سے منسوب مسائل فقہیہ کی کثرت نقل، اور

---

[1] اس بحث کا کچھ حصہ اوپر گذر چکا ہے

پھیلاؤ۔ دوسرے ان کے بعض شاگردوں کا آپ سے بالواسطہ بہت بڑی تعداد میں فتاویٰ نقل کرنا اور نقل وحصول کے بعد آپ کی خدمت میں حاضری دینا۔

امر واقعہ یہ ہے کہ امام احمد نے راہ حق میں جو تکلیفیں اور اذیتیں برداشت کیں اس نے ان کا نام نامی، سارے عالم اسلام میں مشہور و معروف کر دیا، علم دین اور اس کے فروع میں عام اس سے کہ وہ عقیدہ سے متعلق ہوں، یا حدیث سے، یا فقہ سے، وہ مرجع انام بن گئے، لوگوں نے انہیں امام مان لیا، جب انہیں کوئی مشکل پیش آتی، اسی آستانۂ فضل و کمال پر وہ سائل بن کر آتے، (اور مطمئن ہو کر واپس جاتے) ان کا فتویٰ اثر پر مبنی ہوتا، جو علم ان کے پاس تھا اسے پھیلایا، اگر حدیث نہ ملی تو اپنی رائے سے فتویٰ دیا، ان کی فکر و رائے کا سرچشمہ سنتِ نبوی تھا، یہی ان کا آغاز تھا، یہی انجام، یہی ابتدا تھی، یہی انتہا، یہی مقدمہ یہی غایت، انہوں نے بہت سے فتوے دیئے، جیسے جیسے استفتا میں اضافہ ہوگا، فقہ کے مسائل بھی بڑھیں گے، دور ابتلاء کے بعد سے امام احمد کی بارگاہ کمال پر ہر طرف سے لوگ آنے لگے، حصول برکت کے لیے، حصول علم کے لیے، حصولِ فتویٰ کے لیے، لہٰذا مسائل کی کثرت، کوئی تعجب خیز بات نہیں ہے، البتہ قلتِ فتویٰ ضرور حیرت انگیز ہوسکتی ہے، اس لیے کہ ائمہ فقہ میں سے کوئی امام بھی اپنے عہد میں شہرت کے اعتبار سے اتنا منفرد نہیں قرار دیا جا سکتا۔ جتنے امام احمد، مثلاً امام ابوحنیفہ کے معاصرین میں امام مالک، لیث، اوزاعی وغیرہ تھے اور یہ سب فقہ کے امام تھے۔ امام شافعی کے معاصرین میں ابویوسف، محمد، اور امام احمد تھے، لیکن دورِ ابتلا سے گزرنے کے بعد شہرت و منزلت میں امام احمد سب سے آگے نکل گئے، اور یاد رکھنا چاہیئے کہ فتوے کی کثرت تابع ہوتی ہے نام آوری اور شہرت کی۔

پھر امام احمد کی زندگی میں جب ان کی فقہ پھیلی، تو ضرور تھا کہ ان کی شہرت کے باعث وہ بھی مشہور ہوتی، پھر جب وہ مشہور ہوئی اور پھیلی، تو جائز تھا کہ وہ لوگ جو امام صاحب کے شرفِ صحبت سے بہرہ ور نہ ہو سکے تھے، ان لوگوں سے سُن کر جنہوں نے امام احمد سے سنا تھا، مسائل نقل کرتے، پھر حرص و شوق نے مہمیز کا کام کیا ہوگا، اور امام کی زیارت اور ان کی بارگاہ تک پہنچنے کا جذبہ حفظ و نقل کے بعد دامنگیر ہوا ہوگا، حرب کرمانی کی طرف نسبت کا اصل داعی یہی ہے، وہ ایک صوفی منش آدمی تھے، پھر مسائل احمد اور اسحٰق بن راہویہ سے باخبر ہوئے، جو سنا نقل کر لیا، نقل

کرنے کے بعد امام احمد کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور ان سے روایت کا شرف حاصل کیا، اور ان سے رودررو استفادہ کیا، اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو نسبت کی صحت کو مجروح کرتی ہو اور اس فقہ کو رد کر دینے کے درجہ تک پہنچا دے، یا کسی معقول بنیاد پر، شک وریب پیدا کرتی ہو، اور جو کچھ سامنے ہے اس کی تردید کرتی ہو، اور اس کی بنیاد ہی سرے سے منہدم کر دیتی ہو۔

اختلافِ اقوال و روایات

اب رہا اختلاف اقوال، اور اختلافِ روایات کا معاملہ، سو یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے، تمام ائمہ کے ہاں ہوتی آئی ہے، کہیں کم کہیں زیادہ، اس کی مدافعت میں ان کے اخلاص کو پیش کیا جا سکتا ہے، جو انہیں حق کے قبول کر لینے پر ہر آن آمادہ رکھتا تھا۔ ایک امام کسی مسئلہ میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتا ہے، پھر اپنی رائے کے خلاف کوئی دلیل پاتا ہے، تو حق قبول کر لینے کی حرص اس پر آمادہ کرتی ہے کہ دوسری بات (اپنی پہلی بات کے برخلاف) اس کی زبان پر جاری ہو جائے، اور چونکہ فقہ احمد کی نقلِ روایت اور مشافہت کے اصول پر ہے، لہٰذا منقول میں اختلاف کا احتمال اور زیادہ ہے کیونکہ ایسا بھی ہوتا رہا ہے کہ کسی مسئلہ میں امام احمد کی رائے نقل کر لی گئی، بعد میں انہوں نے اس رائے سے رجوع کر لیا، اور نقل کرنے والے کو پتہ نہ چلا، لہٰذا دونوں روایتیں چل پڑیں، امام شافعی نے اپنی فقہ لکھی، اور املا کرائی۔ جو کچھ انہوں نے املا کرایا، اس میں بھی اختلافِ اقوال موجود ہے، یہاں تک کہ ربیع بن سلیمان نے بھی جو مسائل امام شافعی کے نقل کرنے میں دورِ آخر کا حاوی خیال کیا جاتا ہے بعض مسائل میں ایک مسئلہ پر امام شافعی کی دو رائیں بلکہ زیادہ بھی ذکر کی ہیں، تاہم ایک مسئلہ پر ایک سے زائد رایوں کا ملنا اشتباہ انگیز نہیں ہے۔ امام شافعی کی یہ عادت تھی کہ ایک مسئلہ پر وہ دو احتمال ذکر کر دیتے تھے، اور ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے تھے۔

فقہ احمدؒ کی نقل و نشر کا کام

کن لوگوں نے کیا؟

امام احمد کے شاگردوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، ان میں وہ لوگ بھی ہیں جنہوں نے صرف حدیث کی روایت ان سے کی ہے، اور وہ بھی ہیں جنہوں نے حدیث وفقہ دونوں کی روایت کی ہے، اور وہ بھی جو صرف فقہ کی روایت میں شہرت کے مرتبہ پر پہنچے ہیں، صاحب کتاب المنہج نے ایسے لوگوں کی تعداد بہت زیادہ بتائی ہے، لیکن تحدید نہیں کی ہے، ان میں سے کافی اصحاب کے مراتب بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

"ان میں وہ لوگ بھی ہیں جنہوں نے کم روایتیں کی ہیں، اور وہ بھی جنہوں نے بہت زیادہ روایتیں کی ہیں، اور امام احمد کے نزدیک نقل و منزلت، اور ضبط و حفظ کے اعتبار سے یہ لوگ متفاوت مدارج پر فائز تھے،

جن لوگوں نے امام احمد سے بکثرت روایت کی ہے ان میں ابراہیم الحربی، ابراہیم ابن ہانی، اور ان کے بیٹے اسحاق، ابوطالب المشکانی، ابوبکر المروزی اور ابوبکر الاثرم، ابوالحارث احمد، اسحاق بن منصور الکوسج، اسماعیل الشالنجی، احمد بن محمد الکحال، ابوالمظفر اسماعیل، بشر بن موسیٰ، بکر بن محمد، حرب الکرمانی، حسن بن ثواب، الحسن بن زیاد، ابوداؤد السجستانی عبداللہ، صالح، عبداللہ فوران، عبدالملک المیمونی، الفضل بن زیادہ، ابوبکر بن محمد بن الحکم، الفرج بن الصباح، محمد بن ابراہیم، مثنی بن جامع، مہنی بن یحییٰ، ہارون الجمال، اور یعقوب بن بختان اور ابوالصقر یحییٰ وغیرہم خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں[1]۔"

---

[1] المنہج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد ص ۳۳۸ (قلمی نسخہ دارالکتب (مصر) نمبر ۲۳۲۲)

فقہ حنبلی کے راوی یہ وہ لوگ ہیں جن کا ذکر علیمی نے بھی اپنی کتاب میں کیا ہے، اس جگہ ہم نے ان حضرات کا ذکر نہیں کیا جنہوں نے ایک دو مسئلے آپ سے نقل کیے ہیں۔ بلکہ صرف انہی کا جنہوں نے صرف مسائل فقہیہ کثرت سے نقل کیے ہیں اور ایسے شاگردان کے علاوہ ہیں جو صرف حدیث کے راوی ہیں۔ آئندہ ہم بتائیں گے کہ جس شخص نے ان کے علم کو جمع کیا، وہ ابوبکر الخلال ہیں، فقہ حنبلی میں ان کی وہی حیثیت ہے جو فقہ حنفی میں محمدؒ کی ہے، یا فقہ مالکی میں سحنون کی ہے، یا فقہ شافعی میں ربیع بن سلیمان کی ہے۔ سوا اس کے کہ محمد نے امام ابوحنیفہ کی زیارت کی، اور ان سے علم حاصل کیا، اگرچہ نقل مسائل میں ان کا اعتماد امام ابویوسف پر ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ سے زیادہ عرصہ تک انہیں مستفید ہونے کا موقعہ نہیں ملا، امام ابوحنیفہ کے انتقال کے وقت محمدؒ کی عمر صرف ۱۸ سال کی تھی۔ ظاہر ہے اتنی چھوٹی عمر میں وہ امام ابوحنیفہؒ سے اتنا بڑا فقہی ذخیرہ کیسے حاصل کر سکتے تھے، اسی طرح ربیع بن سلیمان جب تک امام شافعیؒ مصر میں رہے، یہ ان کے ہمرکاب رہے، بلکہ ان کے مصر جانے سے پہلے بھی ان سے مل چکے تھے اور امام شافعیؒ نے اپنی فقہی کتابیں انہیں املا کرائی تھیں۔

لیکن خلال اور سحنون کی مشابہت زیادہ واضح اور نمایاں ہے، اس لیے کہ دونوں میں سے کوئی بھی اپنے امام سے نہ ملاقی ہوا نہ براہِ راست نقل کر سکا، اگرچہ یہ ضرور ہے کہ سحنون کی نقل و تحری زیادہ واضح ہے۔ انہوں نے "اسدیہ" حاصل کیا جسے اسد نے ابن القاسم سے نقل کیا تھا، پھر ابن القاسم سے اس کی مراجعت بھی کر لی تھی، اور اسے بہت زیادہ باریک بینی کے ساتھ لکھا تھا۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ابوبکر الخلال نے کتابوں میں جو کچھ جمع کیا، کیا اس میں بھی احتیاط و حزم کو کام میں لایا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ ہر دور میں علماء اسے ایسا ہی تسلیم کرتے رہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہ بات درست ہے۔

اس موضوع پر یعنی فقہ حنبلی پر گفتگو کے سلسلہ میں اب ہم چند ایسے اصحاب کا ذکر کریں گے جن سے خلال نے فقہ احمد حاصل کی، اس سلسلہ میں ہم صرف مکثرین روایت پر اکتفا کریں گے، اور اسی میں ان لوگوں کا ذکر بھی آجائے گا جنہوں نے فقہ احمد کی نقل میں شہرت حاصل کی۔

امام احمدؒ سے روایات و مسائل کی سماعت بہت سے لوگوں نے کی ہے تعداد کے بارے میں حنابلہ بہت مبالغہ کرتے ہیں، اس بیان میں سے مبالغہ کے اجزا نکال دیئے جائیں تو بھی ماننا پڑے گا کہ تعداد واقعی قلیل نہیں کثیر ہے، اسی لیے ہم ان میں سے صرف چند ایسے اصحاب کا تذکرہ کرتے ہیں جو امام احمدؒ کا علم نشر کرنے میں ایک خاص مرتبۂ فضل پر فائز ہیں، وہ یہ ہیں:۔

(۱) صالح بن احمد بن حنبل یہ امام احمدؒ کے سب سے بڑے صاحبزادے تھے، امام احمد نے ان کی تربیت پر بہت توجہ کی تھی، وہ چاہتے تھے یہ بھی ان کی طرح زاہد وقت ہوں، اور تربیت و تہذیب کے سلسلہ میں ان کا طریقہ ایسا تھا جس سے بہتر کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہو سکتا، یعنی تربیت اسوۂ حسنہ کے ذریعہ سے بروایت ہے کہ امام احمد جب کسی متقی اور صاحبِ ورع شخص کی زیارت کرتے تھے، تو اپنے بیٹے صالح کو بھی ضرور اس کی زیارت کراتے تھے، چنانچہ صالح کہا کرتے تھے:۔

"جب کوئی زاہد اور صالح شخص میرے والد کے پاس آتا تھا تو وہ مجھے ضرور بلواتے تھے، تاکہ میں اسے دیکھوں، انہیں اس کی بڑی تمنا رہتی تھی کہ میں بھی ایسے نیک اور زاہد لوگوں کی طرح بن جاؤں اور وہ مجھے انہی کی طرح دیکھیں[1]"

صالح ایک کثیر العیال شخص تھے، سخی اور کشادہ دست بھی بہت تھے، کثرت عیال کے باعث وہ مجبور ہو گئے کہ طرسوس میں منصبِ قضا قبول کر لیں، جب وہ اس منصب

---

[1] طبقات ابن ابی یعلیٰ صـ ۱۲۶

پر فائز ہوئے تو رونے لگے، کیونکہ وہ محسوس کرتے تھے کہ والد انہیں جس نہج پر چلانا چاہتے تھے وہ اس کے خلاف جا رہے ہیں۔ وہ باپ کے اسوۂ حسنہ پر چلتے ہوئے ارباب جاہ واقتدار سے کنارہ کش رہنا چاہتے تھے۔ لیکن قرض اور کثرت عیال کے باعث سرکاری منصب قبول کرنے پر مجبور ہو گئے، چنانچہ اپنے والد کے طریقہ کے خلاف عمل پیرا ہونے پر عذر کناں ارشاد فرماتے ہیں:۔

"خدا بہتر جانتا ہے کہ میں یہ منصب ہرگز قبول نہ کرتا، لیکن قرض اور کثرت عیال نے مجھے مجبور کر دیا، بہر حال خدا کا شکر ہے۔"

امام احمدؒ کا طرزِ تربیت

صالح نے فقہ وحدیث کا فن اپنے والد (امام احمد) سے سیکھا، والد کے علاوہ ان کے دوسرے معاصرین سے بھی حاصل کیا۔ انہوں نے لوگوں تک فقہ کے وہ بہت سے مسائل پہنچائے جن کے بارے میں ان کے والدؒ نے کوئی فتویٰ دیا تھا، چنانچہ فقہ حنبلی کے راوی ابوبکر الخلال فرماتے ہیں:۔

"صالح نے اپنے والد (امام احمد) سے بہت سے مسائل حاصل کیے خراسان سے لوگ لکھ لکھ کر صالح سے مسئلے پوچھا کرتے تھے۔"

یعنی وہ لوگ لکھ لکھ کر صالح سے اس لیے مسئلے پوچھا کرتے تھے کہ وہ اپنے والد سے ان مسائل کے بارے میں، دریافت کریں، اور جو کچھ ان سے سیکھیں انہیں لکھ بھیجیں۔ یہ تھا وہ طریقہ جو صالح نے اپنے والد کی فقہ کو پھیلانے میں ان کے حینِ حیات اور ان کی وفات کے بعد اختیار کیا۔

منصبِ قضا کا فائدہ

(بعض مرتبہ ناگوار بات بھی پسندیدہ صورت اختیار کر لیتی ہے) بظاہر بات یہ تھی کہ صالح نے منصب قضا اپنے ضروریات سے مجبور ہو کر قبول کیا تھا اور اپنے والد کے مسلک کے خلاف قدم اٹھایا تھا لیکن یہ منصب قبول کرنے کا ایک اہم فائدہ یہ ہوا کہ عملی طور پر اپنے والد کی فقہ کو مسندِ قضا پر برتنے اور منطبق کرنے کا انہیں موقع مل گیا جب تک صالح نے یہ منصب قبول نہیں کیا تھا۔ یہ مذہب (حنبلی مذہب) نظری حیثیت رکھتا تھا۔ تجربہ کی کسوٹی پر نہیں چڑھا تھا اور جب

صورتِ حال یہ تھی کہ یہ مذہب یا تو بعینہٖ سنّت تھا، یا اس سے مستنبط تھا۔ ان کے فیصلہ جات درحقیقت ایسے فیصلے تھے جو علم سنت پر مبنی تھے۔

صالح نے ۲۶۶ھ میں وفات پائی،

۲۔ امام عبد اللہ بن احمد بن حنبل

یہ جمادی الاول ۲۱۳ھ میں تولّد ہوئے امام احمد نے ان کی تہذیب و تربیت پر بھی اتنی ہی توجہ دی تھی، جتنی ان کے بھائی صالح پر علوم حدیث کی طرف یہ بچپن ہی سے راغب تھے چنانچہ باپ کی تربیت سے تحصیلِ علومِ حدیث کا جذبہ ان میں خوب رچ گیا، اور اس کے حصول پر وہ یکسر متوجہ ہو گئے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ فرمایا کرتے تھے۔

"میرے بیٹے عبد اللہ کو خدا نے علمِ حدیث میں ایسا حصّہ دیا ہے کہ جو بات مجھے یاد نہیں ہوتی وہ یاد دلا دیتا ہے۔"

امام عبد اللہ نے اپنے والد سے اور دوسرے متعدد شیوخ و اساتذہ سے روایت حدیث کی ہے، لیکن جو کچھ دوسروں سے حاصل کرتے تھے۔ والد سے بھی ان کا مذاکرہ کر لیا کرتے تھے۔ عبد اللہ کے بھائی صالح نے زیادہ توجہ اپنے والد کی فقہ اور مسائل نقل کرنے میں صرف کی تھی، اور یہ واقعہ ہے کہ انھوں نے بڑے معرکہ آرا مسائل بقول ابوبکر الخلال ان سے روایت کیے ہیں، اس کے برعکس عبد اللہ کی توجہ کا مرکز روایتِ تھی، جو وہ اپنے والد سے کرتے تھے، مسند کی روایت انہی نے کی، اور اسے اتمام تک پہنچایا، بلکہ اس میں کچھ اضافے بھی کیے۔

۲۹۰ھ میں عبد اللہ نے وفات پائی، فنِ حدیث میں ان کا کیا مقام تھا، اسے بسط و تفصیل کے ساتھ ہم "مسند" پر بحث کے سلسلے میں بیان کر چکے ہیں۔

۳۔ ابوبکر احمد بن محمد بن ہانی الاثرم

یہ امام احمد کے ان اصحاب میں سے ہیں جو پختگی کی منزل پر پہنچنے کے بعد امام صاحب کے دامن فضل و کمال سے وابستہ ہوئے، اس سے قبل یہ فقہ، تخریج مسائل اور فقہی اختلافات میں مشغول تھے۔ جب امام احمد کی بارگاہ میں پہنچے تو سب کچھ چھوڑ چھاڑ

بنا پر!"

یہ روایت بھی اسی کتاب میں مرقوم ہے کہ مضمضہ اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا اور کلی کرنا) کا شمار ارکانِ وضو میں ہوتا ہے، اسی بارے میں:۔

"میں نے ابوعبداللہ سے دریافت کیا کہ اگر کوئی آدمی وضو کرتے ہوئے مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو؟" فرمایا " اسے اپنی نماز دوہرانی چاہیئے!" پھر میں نے پوچھا " وہ شخص صرف مضمضہ اور استنشاق از سرِ نو کرے گا یا پورا وضو دہرائے گا؟ فرمایا " نہیں، وضو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے صرف مضمضہ اور استنشاق کا از سرِ نو کر لینا کافی ہے!"

اس تصریح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق ارکانِ وضو میں سے ہیں لیکن ارکان کے درمیان ترتیب اور موالات شرط نہیں ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز ادا کر چکنے کے بعد ایک فعل کا اعادہ کیا جائے گا، اور پورا وضو دوہرائے بغیر صرف مضمضہ اور استنشاق کر لینا کافی ہو گا ——— اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد سے بہت سے مسائل اور احادیث کے ابوبکر الاثرم راوی ہیں۔

علیمی کی "منہاج الاحمد" کے مطابق اثرم کی وفات ۲۶۰ھ میں ہوئی، حافظ ذہبی کہتے ہیں، اس سال کے بعد ان کی وفات ہوئی، حافظ ابن حجرؒ سالِ وفات ۲۶۱ھ بتاتے ہیں، ابن ابی یعلیٰ کہتے ہیں کہ تاریخ وفات متیقن نہیں ہے، ابن قانع کی تحقیق یہ ہے کہ ۲۷۳ھ میں وفات ہوئی، اور اسی کو وہ ترجیح دیتے ہیں۔

۴۔ عبد الملک بن عبد الحمید بن مہران المیمونی

انھوں نے امام احمد اور دوسرے معاصر شیوخ سے روایات کی سماعت کی۔

ابوبکر الخلال، امام احمد سے ان کی نقل کو بہت پسند کرتے اور ان کی نقل کردہ چیزوں، یعنی مسائل و روایات پر بہت زیادہ اعتماد کرتے ہیں، یہ امام احمد کے مسائل لکھا کرتے تھے اور امام صاحب کو ان کا لکھنا معلوم تھا لیکن انہیں اس کام سے روکتے ہوئے امام صاحب

۱؎ رقلمی نسخہ، ص ۱۴۳

کو حیا سی آتی تھی۔ المیمونی اس بات کو مستحسن سمجھتے تھے کہ امام صاحب کے فتاویٰ لکھ لیے جائیں، اس لیے کہ وہ سنت ہی سے ماخوذ ہیں، اس سے معارض نہیں ہیں، نہ اس پر کوئی اضافہ ہیں، یہ تقریباً بیس سال تک امام احمد کے ہم نشین رہے، یعنی کم و بیش ۲۰۵ھ سے ۲۲۷ھ تک۔

بہر حال عبدالملک وہ شخص تھے جنہوں نے امام احمد کے مسائل و روایات کا بڑا حصہ قلمبند کیا، وہ حضرت امام کے ان اصحاب میں تھے جنہوں نے آنے والی نسلوں کے لیے امام احمد کی فقہ کے جمع و نقل کا اہتمام کیا، ان کا شمار ان اکابر میں ہوتا ہے جن کی روایت اعتبار اور اعتماد کی نظر سے دیکھی جاتی ہے ۔۔۔ ۲۷۴ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

۵۔ احمد بن محمد بن الحجاج ابو بکر المروذی ان کا شمار امام احمد کے مخصوص اور مقرب اصحاب میں ہوتا ہے۔ امام صاحب کی وفات ہوئی تو یہی تھے جنہوں نے آپ کو غسل دیا، یہ امام احمد کی نگاہ میں بڑی قدر و منزلت رکھتے تھے، انہوں نے امام احمدؒ سے کتاب الورع روایت کی، خطیب بغدادی نے کسی دوسرے سے اس کی روایت کو غلط بتایا ہے، اگرچہ بعض لوگوں نے ان پر جرح کی ہے لیکن عبدالوہاب وراق نے اس طعن کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ابو بکر ثقہ ہیں، صدوق ہیں اور اس میں ذرا شبہ نہیں کہ یہ بات ان کے لیے ازراہِ حسد کہی گئی ہے[۱]"

ابو بکر مروذی، امام احمد کے معتمد علیہ تھے، ان کی نقل پر بھی اتنا ہی اعتماد کرتے تھے جتنا ان کی عقل اور زہد پر، حتیٰ کہ بقول خلال وہ فرمایا کرتے تھے:

"(مروذی سے مخاطب ہو کر) جو بات میری طرف منسوب کر کے کہو گے وہ میں نے کہی ہے[۲]"

ابو بکر مروذی نے امام احمد سے بہت بڑی تعداد میں مسائل روایت کیے ہیں، انہوں

---

[۱] تاریخ بغداد، ج ۴ ص ۴۲۴

[۲] طبقات ابن ابی یعلیٰ ص ۳۳، والمنہج الاحمد، ج ۱ ص ۲۹۴ و تاریخ بغداد ج ۴ ص ۴۲۴

نے فقہ کی روایتیں زیادہ کی ہیں، حدیث کی کم۔ ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔

۶۔ حرب بن اسماعیل الحنظلی الکرمانی ان کی زندگی کا آغاز اس طرح ہوا کہ ابتدا میں تصوف کی راہ پر گامزن رہے جس کی وجہ سے امام احمد کی خدمت میں تاخیر سے باریاب ہوئے۔ خلال نے ان سے بہت سے مسائل کی سماعت کی۔ خلال جب ان کا ذکر کرتے ہیں تو انہیں "جلیل القدر شخص" سے تعبیر کرتے ہیں۔

انہوں نے بہت سے فقہی مسائل امام احمد سے نقل کیے۔ چنانچہ خلال کہتے ہیں کہ انہوں نے امام احمد اور امام اسحاق بن راہویہ سے چار ہزار مسئلے ان سے ملاقات اور سماع سے پہلے ہی حفظ کر لیے تھے۔"

جب ملاقات سے قبل حفظ کی یہ کیفیت تھی تو بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ملاقات اور شرف صحبت کے بعد انہوں نے کتنے زیادہ مسئلے ان بزرگوں سے سنے اور یاد کیے ہوں گے۔ مروذی اگرچہ امام احمد سے خصوصی تقرب رکھتے تھے، باایں ہمہ وہ ان سے فقہی مسائل نقل کرتے ہیں جنہیں امام صاحبؒ نے لکھا ہوا تھا، اس طرح ابوبکر الخلال کا بھی یہ حال تھا کہ مروذی کے لکھے ہوئے مسائل ہی نقل کیا کرتے تھے۔

ابن ابی یعلیٰ نے ان کی تاریخ وفات نہیں ذکر کی ہے لیکن ذہبی نے طبقات الحفاظ میں بتایا ہے کہ ان کی وفات ۲۸۰ھ میں ہوئی۔

علم ضروریاتِ زندگی سے ہے مروذی نے امام احمد کا یہ مقولہ نقل کیا ہے کہ "لوگوں کو روٹی اور پانی کی طرح ہی علم کی ضرورت ہے۔"

۷۔ ابراہیم بن اسحاق الحربی ابن ابی یعلیٰ ان کے اوصاف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"یہ علم کے امام، زہد کے سردار، فقہ کے رمز آشنا، احکام فقہی کے واقفکار حدیث نبوی کے حافظ تھے۔ انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں، ان میں حسب ذیل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:۔

(۱) غریب الحدیث
(۲) دلائل النبوۃ
(۳) کتاب الحمام
(۴) سجود القرآن
(۵) ذم الغیبہ
(۶) النہی عن الکذب
(۷) المناسک، ——— وغیرہ۔"

تقریباً بیس سال تک یہ امام احمدؒ کے دامنِ علم وفضل سے وابستہ رہے، اور ان سے فقہ وحدیث کا علم حاصل کیا۔ چنانچہ وہ اپنے اصحاب سے کہا کرتے تھے:

"جب میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ یہ "اصحاب حدیث" کا قول ہے تو میری مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ احمد بن حنبل کا قول ہے، جنہوں نے ہمارے دلوں میں حدیثِ رسول اور اقوالِ صحابہ کی اتباع، اور تابعین کی اقتدا کا جذبہ راسخ کر دیا تھا۔"

انہوں نے امام احمدؒ سے صرف فقہ وحدیث کا علم حاصل کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ زہد وورع کے مراحل کی تکمیل بھی کی۔ یہ امام احمدؒ کے اصحاب میں سب سے زیادہ امام احمد سے ان کے مسلک میں مشابہت رکھتے تھے۔ چنانچہ ایک دو واقعات سے اس کا اندازہ ہو گا کہ خلیفہ معتضد نے ان کے پاس ایک مرتبہ دس ہزار درہم بطور ہدیہ بھیجے، لیکن انہوں نے واپس کر دیئے۔ اس نے استدعا کی "اچھا اگر آپ نہیں لیتے نہ لیجیے، اپنے مستحق پڑوسیوں میں تقسیم کر دیجئے!" آپ نے قاصد سے کہا:

"ہم اپنے نفس کو نہ اس مال کے جمع کرنے میں مشغول رکھنا چاہتے ہیں نہ اسے تقسیم کرنے میں، امیر المؤمنین سے کہہ دو کہ وہ ہمیں ہمارے حال پر چھوڑ دیں، ورنہ ہم کہیں اور چلے جائیں گے!"

ایک اور واقعہ اس سے بڑھ کر سبق آموز ہے۔ معتضد نے ایک ہزار دینار کا ہدیہ ان کی خدمت میں اس وقت پیش کیا، جب یہ اور ان کے اہل وعیال بھوک سے بے حال

ہو رہے تھے، اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ ازروئے شرع حرام کا کھانا بھی جائز ہو گیا تھا، لیکن انہوں نے نہایت استغنا کے ساتھ خلیفہ کا عطیہ ٹھکرا دیا۔

فقہ و حدیث میں کمال و مہارت کے علاوہ فن لغت میں بھی ان کا پایہ بہت اونچا تھا۔ چنانچہ ثعلب جو فن لغت میں امام کا درجہ رکھتا تھا، کہتا ہے "لغت کے متعلق کسی مجلس سے ابراہیم الحربی کو میں نے غیر حاضر نہیں پایا۔"

امام احمد کی فقہ و حدیث کو اخلاف تک پہنچانے میں ابراہیم کا بھی بڑا حصہ ہے ۲۸۵ھ میں وفات پائی۔

احمد بن محمد بن ہارون ابوبکر الخلال

مختصر طور پر ہم نے ان بزرگوں کا صفحات بالا میں ذکر کیا ہے جنہوں نے فقہ احمد کے نقل و جمع میں کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں، ان میں بعض وہ تھے جو امام احمد کی بارگاہ میں مرتبۂ اختصاص پر فائز تھے، بعض ایسے تھے جنہوں نے بہت بڑی تعداد میں امام صاحب سے روایتیں کی تھیں، کچھ وہ تھے جنہوں نے فقہ احمد کو قلمبند کرنے میں غیر معمولی حصہ لیا تھا اور ان سے اس کی اجازت بھی حاصل کر لی تھی، کچھ ایسے لوگ بھی تھے جنہوں نے قبل از ملاقات امام احمد کے بہت سے مسائل یاد کر لیے تھے، لہٰذا ضروری تھا کہ مختصر طور پر فقہ احمد کے ان ناقلین کا ہم تذکرہ کر دیتے۔

لیکن جس شخص نے کٹھنائیاں برداشت کر کے اور مصیبتیں جھیل کر جمع و نقل کا کام سرانجام دیا اور جو صحیح معنیٰ میں فقہ حنبلی کا جامع کہا جا سکتا ہے وہ ابوبکر الخلال ہیں، اور اب ہم چند کلمات ان کے بارے میں عرض کریں گے۔

حافظ ابن قیم کا بیان

حافظ ابن قیم، ابوبکر الخلال کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"امام احمد (ابن حنبل) تصنیف کتب کو ناپسند کرتے تھے وہ صرف تجرید حدیث کے قائل تھے، اور یہ بات انہیں ذرا پسند نہ تھی کہ ان کا کلام ضبطِ تحریر میں لایا جائے۔ اس مسلک پر وہ بڑی سختی سے عامل تھے، اللہ تعالیٰ نے امام صاحب کے حسن نیت میں برکت دی اور تکوینی طور پر ایسا انتظام فرما دیا

کہ آپ کے اکثر و بیشتر فتاویٰ جمع ہوگئے، چنانچہ خلال نے امام احمد کے جو نصوص جامع کبیر میں جمع کیے ان کی ضخامت تقریباً بیس مجلدات تک بلکہ اس بھی زیادہ تک پہنچ گئی۔ خلال نے امام احمد کے مسائل اور فتاویٰ جمع کرکے اختلاف طبقات کے باوجود اہل سنت کی امامت اور رہبری کا منصب حاصل کرلیا[1]

ابن الجوزی کہتے ہیں:۔

"خلال نے امام احمد بن حنبل کے علوم جمع کرنے کی طرف توجہ کی، اس مقصد کے پیش نظر انہوں نے سفر کی کڑیاں جھیلیں، اور جو کچھ حاصل کیا، اسے قلمبند کرلیا، انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کر ڈالیں جو اصحاب احمد کی روایات، اور اصحاب احمد سے روایت کرنے والوں کی مرویات پر مشتمل تھیں۔"

خلال، ابوبکر مروذی کے دامن سے اس وقت تک وابستہ رہے جب تک وہ وفات نہ پاگئے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ مروذی ہی تھے جنہوں نے خلال کے دل میں یہ جذبہ پیدا کیا کہ فقہ احمد کی روایت کو وہ اپنا مقصد بنالیں، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ انہوں نے اس معاملہ کی طرف بیش از بیش توجہ کی، اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے دنیا کا کونہ کونہ چھان مارا، انہوں نے امام احمد کا علم ان کی اولاد، اور ان کے چچا سے حاصل کیا۔ حرب کرمانی، میمونی اور دوسرے بہت سے لوگوں سے استفادہ کیا۔

خلال نے نہ صرف فقہ احمد کا بڑا حصہ روایت کیا۔ بلکہ حکمت و معرفت کی ان باتوں کو بھی حاصل کیا جو امام احمد تک ان کے پیش رو لوگوں سے پہنچی تھیں، چنانچہ انہوں نے سند متصل کے ساتھ امام احمد سے سفیان ثوری کا یہ قول نقل کیا ہے:

"اقتدار کی محبت، انسان کے دل میں سونے اور چاندی سے بھی زیادہ ہوتی ہے اور جس کے ہاتھ میں حکومت آجاتی ہے وہ دوسروں کے عیوب ڈھونڈنے لگتا ہے۔"

امام احمد ہی کی سند سے انہوں نے سفیان ثوری کا یہ قول بھی بیان کیا ہے کہ وہ فرمایا کرتے:۔

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۱ ص ۲۳

"جب آدمی علم میں زیادہ ہو جائے اور پھر وہ دنیا سے قرب بڑھانا شروع کر دے تو خدا تعالیٰ سے اس کی دوری بڑھ جاتی ہے[1]"

فقہ احمد کے مسائل اور روایات جمع کرنے کے بعد بغداد کی جامع المہدی میں خلال شاگردوں کی ایک جماعت لے کر بیٹھ گئے اور ان کو جمع شدہ ذخیرہ پڑھانا شروع کر دیا چنانچہ لوگوں نے ۲۰ جلدوں کے اس فقہی مجموعہ کو ہاتھوں ہاتھ لیا، اس کی نقلیں حاصل کرلیں واقعہ یہ ہے کہ مذہب حنبلی کی نشر و اشاعت یہیں سے شروع ہوتی ہے۔

فقہ حنبلی کا جامع فقہا اس بات پر متفق ہیں کہ خلال نے امام احمد سے منسوب متفرق و مختلف فقہی مسائل جمع کیے تھے، یہاں تک تو کوئی شبہ وارد نہیں ہوتا لیکن سوال پیدا کیا جا سکتا ہے کیا وہ نقل میں صادق الروایت تھے اور ہر طرح کے شک و شبہ سے بالا؟ ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلال کی روایتِ حدیث عام طور پر بہت سے لوگوں نے قبول کرلی ہے، پس لازم آیا کہ نقلِ فقہ میں بھی وہ مقبول تسلیم کر لیے جائیں۔ علاوہ ازیں خلال کی نقل ان کے ہم عصر علماء نے قبول کی ہے، کسی نے ان کی نقل پر زبانِ طعن دراز نہیں کی، اگر ان کی نقل جرح و اعتراض کی مستحق سمجھی جاتی تو یہ کام ان کے معاصرین کے کرنے کا تھا، اور اس اعتراض کو ورثہ کے طور پر، ہر نسل میں پہنچنا چاہیئے تھا، اسی طرح وہ ہم تک پہنچتا، لیکن ایسا نہیں ہے، ہم یہ مانتے ہیں کہ خلال کے بعض معاصرین ان سے کچھ جز بز سے نظر آتے ہیں، اور ان کی منزلت کا اعتراف کرتے نہیں نظر آتے، لیکن ایسا کون عالم گزرا ہے جو حاسدوں سے محفوظ رہا ہو؟ علماء کے طبقات میں حسد کی کارفرمائی تو ایک مدتِ دراز سے چلی آ رہی ہے، بلکہ علو مرتبت، منافست کے جذبہ کو کچھ زیادہ ابھارتی ہے ملاحظہ فرمایئے ایک بزرگ ابوبکر الشیرجی کا قول جو خلال کے معاصر ہیں، فرماتے ہیں:-

"خلال نے بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں، اور وہ چاہتے ہیں کہ ہم ان کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کر کے بیٹھیں، وہ فرمائیں اور ہم عقیدت کے کانوں سے سنیں، بھلا کہیں ایسا بھی ہو سکتا ہے[2]"

---

[1] طبقات ابن ابی یعلیٰ ص ۲۹۷ [2] تاریخ بغداد، ج ۵ ص ۱۱۳

اگر خلال کے ہم عصر علماء نے ان کے مرویات قبول کر لیے ہیں تو یہ بات بجائے خود ان کے صدق کی دلیل ہے، ان معاصر علماء نے نہ صرف خلال کی تصدیق کی بلکہ ان سے نقل بھی کیا۔ ابوبکر محمد بن الحسین کہتے ہیں :-

"ہم سب خلال کے تابع ہیں، اس لیے کہ جمع روایات اور علم و فضل میں کوئی بھی ان سے بازی نہیں لے جا سکا[1]"

فقہ حنبلی کے ناقل خلال کا یہ تھا وہ عمل، جس کی اتباع بعد میں آنے والے لوگوں نے کی، خلال کی کتابوں کی تلخیص ہوئی، شرحیں لکھی گئیں اور انہی کی بنا پر امام احمد کے اقوال و فتاویٰ کا موازنہ دوسرے اصحابِ مذاہب کی فقہ سے کیا جاتا رہا ہے۔

خلال نے ۳۱۱ھ میں عالم فانی سے عالم باقی کا سفر اختیار کیا۔

دو اہم شخصیتیں فقہ حنبلی کے ناقل کی حیثیت سے خلال جس مرتبہ پر فائز ہیں، گزشتہ صفحات میں اس پر روشنی ڈالی جا چکی ہے، اب ہم دو اور شخصیتوں کا خاص طور پر ذکر کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے خلال کی تحریروں کی تلخیص کی، اور کسی حد تک کہیں کہیں ان پر اضافے بھی کیے، یہ ہیں عمر بن الحسین ابوالقاسم الخرقی، اور عبدالعزیز ابن جعفر، جن کی شہرت "غلام الخلال" کے نام سے ہے۔

۱۔ عمر بن الحسین الخرقی ان کے بارے میں علیمی کہتے ہیں :

"مذہب حنبلی کے ائمہ میں ان کا شمار ہوتا ہے، ابوعبداللہ (امام احمد) کے مذہب پر انہیں غیر معمولی دسترس تھی، دین کے متوالے، اور زہد و ورع کے پیکر تھے۔ انہوں نے ابوبکر مروذی، حرب الکرمانی، صالح اور عبداللہ (احمد بن حنبل کے فرزندانِ ارجمند) کے شاگردوں سے علم حاصل کیا اور بہت سی کتابیں تصنیف کیں، مسائلِ فقہیہ کی تخریج میں بھی یہ نمایاں مقام کے حامل ہیں، لیکن افسوس ہے ان کی تصانیف سے صرف "مختصر" ہی شہرت پا سکی ۳۳۴ھ میں وفات پائی[2]"

---

[1] ایضاً [2] المنہج الاحمد صفحہ ۴۴

انہوں نے خلال سے اپنا علم لیا اور اس کی وساطت سے مروذی، اور صالح و عبداللہ سے مروی مسائل حاصل کیے، اور انہیں اپنی کتاب میں درج کیا۔

خرقی کی کتابوں سے صرف مختصر ہی کی اشاعت ہو سکی، کیونکہ بغداد میں جب شیعوں کا زور بڑھا، تو یہ وہاں سے چلے گئے، اور دمشق میں آکر بس گئے، یہیں وفات پائی، ان کے قیامِ دمشق ہی کے زمانہ کا واقعہ ہے کہ قرامطہ کے سردار نے سرکشی اور شورش پر کمر باندھی۔ اور سیل بے پناہ کی صورت میں، حرمین شریفین پہنچا، یہاں پہنچ کر قرامطہ نے حجرِ اسود کو اس کے مقام سے ہٹایا، (اور اپنے ساتھ لے گئے)، خرقی کی وفات کے بعد یہ مقدس پتھر پھر اپنے مقام پر پہنچا۔

خرقی کی "مختصر" فقہ حنبلی کی مشہور ترین کتابوں میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے کثرت سے اس پر حاشیے لکھے، اور اس کی شرحیں کیں۔ سب شرحوں کا شمار کیا جائے تو تعداد تین سو سے متجاوز نکلے گی۔ خلال کے جمع کردہ مسائل اور فتاویٰ کا خلاصہ بھی اس میں موجود ہے۔ بعض علماء نے اس کتاب کے مسائلِ مندرجہ کا شمار کیا تو ان کی تعداد ایک ہزار تین سو کے قریب نکلی۔

"مختصر" کی شرح قاضی ابن ابی یعلیٰ صاحبِ طبقات نے بھی کی ہے۔ اس میں خرقی اور عبدالعزیز (خلال کے غلام) کے درمیان موازنہ بھی کیا گیا ہے۔

خرقی کی کتاب "المختصر"

خرقی کی کتاب "المختصر" فقہ حنبلی کی کتابوں میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی کئی شرحیں ہوئی ہیں، لیکن جو شرح اب تک باقی اور موجود ہے اور طبع و نشر کے زیور سے آراستہ ہو چکی ہے وہ موفق الدین المقدسی کی شرح ہے جس کا نام "المغنی" ہے۔

المغنی، ایک طویل کتاب ہے، بارہ بڑی بڑی جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔ اس میں صرف "المختصر" کی عبارت کی شرح اور مدلول و مفہوم کے بیان پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے، بلکہ فقہ حنبلی کے اختلافِ روایات، اور ائمہ کے اختلافِ مذاہب پر بھی بحث کی گئی ہے، نیز بعض تابعین مثلاً امام اوزاعی وغیرہ کے بعض غیر مشہور مذاہب کا ذکر بھی ہے، علاوہ

ازیں ادلۂ فقہیہ اور آثار صحیحہ ثابتہ کا معتدبہ حصہ بھی اس میں موجود ہے، جن کے صحت و ضعف کی طرف اکثر وہ اشارہ بھی کر جاتے ہیں۔ اور دلیل کی قوۃ اور ضعف کی بنا پر ترجیح کو بھی کام میں لاتے ہیں۔

حنابلہ اور دوسرے مسلکوں کے لوگ اس کتاب کو بڑی اہمیت دیتے ہیں، اور فقہ اسلامی کے مراجع میں اسے شمار کرتے ہیں۔ جس کے مطالعہ کے بعد پڑھنے والا تقلید کے حدود سے نکل کر اجتہاد اور موازنہ کے میدان میں پہنچ جاتا ہے، ترجیح کے اصول جان لیتا ہے، حجت اور برہان کی پرکھ کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے، چنانچہ ابن مفلح حنبلی اس کتاب اور اس کے مؤلف کے بارے میں فرماتے ہیں:

"مؤفق نے مغنی تالیف کرنے کی طرف توجہ کی، اپنی آرزو کو پہنچے۔ مذہب کے بارے میں یہ بڑی بلیغ کتاب ہے۔ اس کی تالیف میں مؤفق نے بڑی تکلیف اٹھائی۔ بڑی خوبی سے اس کے مباحث پر روشنی ڈالی، اور مذہب کو نکھار کر پیش کیا!"

عزّ الدین بن عبدالسلام شافعی اس کے بارے میں کہتے ہیں:

"اسلام کی کتابوں میں ابن حزم کی محلّیٰ اور محلّیٰ اور شیخ موفق الدین کی "المغنی" سے بڑھ کر کوئی کتاب جودتِ فکر اور تحقیق مطالب کے اعتبار سے میری نظر سے نہیں گزری!"

"المغنی" میں صرف یہی نہیں ہے کہ صورتِ مسئلہ بیان کر دی گئی ہو، مذاہبِ مختلفہ کے درمیان موازنہ کیا گیا ہو، بلکہ اقوالِ مختلفہ، ترجیح و اختیار، فروع اور تخریجِ فقہی کو بھی اچھی طرح بیان کیا گیا ہے، اور اس میں وہ بڑی حد تک کامیاب ہیں۔ لیکن ان کی تفریعات حنبلی مسلک کے اصول پر ہی مبنی ہیں۔

اس بلند پایہ کتاب کو پڑھتے وقت، پڑھنے والا دقتِ معنی کے ساتھ عبارت کی شیرینی، جمالِ اسلوب کے ساتھ جلالِ فکر بھی عجب دل آویزی کے ساتھ محسوس کرتا ہے۔

(۲) عبدالعزیز بن جعفر "غلام الخلّال"

ان کی کنیت ابوبکر ہے، یہ عمر ابن الحسین الخرقی کے ہم نشین تھے، خلال سے انہوں نے علم کا بڑا حصہ سیکھا۔ خلال کے علاوہ ان لوگوں سے بھی علم حاصل کیا، جنہوں نے امام احمد کے اصحاب سے

کسبِ فیض کیا تھا، ابن ابی یعلیٰ اپنی کتاب طبقات میں ان کا ذکر کرتے ہوئے انھیں سریع الفہم قرار دیتے ہیں اور مانتے ہیں کہ ان کا علم مستحکم، روایت وسیع، درایت مشہور تھی، امانت کی صفت سے خاص طور پر متصف تھے، عبادت و ریاضت ان کا بہترین مشغلہ تھا، علومِ مختلفہ میں ان کی متعدد تصانیف موجود ہیں۔

خلال کے شاگردوں میں یہ ان کے اتباع میں بہت زیادہ حریص تھے، روایت و درایت کی ترجیح میں حرّیتِ فکر سے کام لیتے تھے، یہی وجہ ہے کہ یہ امام احمد سے مروی روایات اور اقوال کی ترجیح کے سلسلے میں بعض وقت اپنے استاذ خلال سے صاف طور پر مخالفت کرتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً

(۱) ثوبِ مغصوب (غصب کیے ہوئے کپڑے) پر نماز ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں دو روایتیں ملتی ہیں، ایک تو یہ کہ نماز صحیح ہے، اور یہی خلال کا مسلک ہے، دوسرے یہ کہ نماز باطل ہے اور یہ عبدالعزیز کی رائے ہے۔ قاضی ابو یعلیٰ، عبدالعزیز کے مسلک کو ترجیح دیتے ہیں اور فرماتے ہیں:

"یہی روایت صحیح ہے۔"

(۲) کسی شخص کے پاس سونا بیس مثقال سے کم، اور چاندی دو سو درہم سے کم ہے، اسی طرح ان دونوں چیزوں پر الگ الگ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، لیکن اگر ان دونوں کی مالیت ملا دی جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی، سوال یہ ہے کہ نصابِ زکوٰۃ کی تکمیل کے لیے ایسا کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں امام احمد سے دو قول منقول ہیں۔ ایک تائید میں، ایک مخالفت میں، خلال کا مسلک یہ ہے کہ سونے اور چاندی کی مالیت ملا کر نصابِ زکوٰۃ پورا کر لیا جائے گا، اور زکوٰۃ ادا کی جائے گی، عبدالعزیز اس رائے سے اختلاف کرتے ہیں یہاں بھی قاضی ابو یعلیٰ نے غلام الخلال کی رائے کو پسند کیا ہے، اور یہی خرقی کی رائے ہے۔

(۳) خیارِ عیب کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے کوئی چیز فروخت کی، دوسرے نے خریدی، سودا ہو جانے کے بعد دونوں اپنی اپنی راہ ہو لیے، پھر خریدنے والے نے کوئی عیب خرید کردہ چیز میں دیکھا، تو اب اسے واپس کر کے کوئی دوسری چیز وہ لے سکتا

ہے یا نہیں؛ خلال اور خرقی کہتے ہیں ایسا ہو سکتا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ خرید کردہ چیز کا واپس کرنا اور اس کے بدلہ میں کوئی اور چیز لینا اس وقت تک جائز نہیں جب تک عیب جنس سے تعلق نہ رکھتا ہو، عبد العزیز کا مسلک یہی ہے[1]

اس طرح کے مسائل سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد العزیز درایت کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ تخریج پر قدرت رکھتے تھے، اور ظاہر ہے جو شخص اس پایہ کا ہو وہ تقلیدِ مطلق کی زندگی نہیں بسر کر سکتا، وہ آزادیٔ فکر اور حریتِ خیال ہی کی دنیا میں زندگی بسر کر سکتا ہے۔

عبد العزیز کی فقہ صرف فقہ حنبلی کی نقل پر منحصر نہیں تھی، وہ مختلف اقوال کے درمیان ترجیح بھی دیتے تھے، بلکہ فقہ حنبلی اور فقہ شافعی کے درمیان موازنہ بھی کر ڈالتے تھے، اور اس سلسلے میں "فقہ الشافعی" کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی تھی۔

عبد العزیز کی وفات ۳۶۳ھ میں ہوئی۔

---

[1] طبقات ابن ابی یعلیٰ ص ۳۲۵ اور المنہج الاحمد ج ۱ ص ۲۰۵

کثرتِ اقوال و روایات

فقہ احمد میں کثرت اقوال و روایات کی رنگارنگی بہت زیادہ نظر آتی ہے، اس رنگارنگی کے اسباب کافی بھی ہیں اور معقول بھی، مثلاً

(۱)۔ امام احمدؒ خدا ترس آدمی تھے، دین کے معاملات میں بدعت کو ناپسند کرتے تھے، انہیں یہ گوارا نہ تھا کہ کوئی بات بغیر علم اور دلیل کے منہ سے نکالیں، جب فتویٰ دینے پر مجبور ہو جاتے، اور کثرتِ استفتا انہیں پریشان کر دیتی تھی، تو بعض مرتبہ تردّد آمیز بات کہہ گذرتے تھے، یعنی فتوے لینے والا جو کچھ کہتا تھا اس کے بیان کو پیشِ نظر رکھ کر فتویٰ دے دیتے تھے۔ اس کے بعض موضوعِ متعلقہ پر کسی خبر یا اثر کا سراغ لگ جاتا جو ان کے فتوے سے مختلف ہوتی تھی تو فوراً اپنے قول سے رجوع کر لیتے تھے، کیونکہ بغیر حدیث کے کوئی بات کہنا نہیں چاہتے تھے۔ پھر بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ لوگوں کو ان کے رجوع کا علم نہ ہو پاتا اور دونوں قول چل پڑتے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ رواۃ کے لیے تو بات مختلف فیہ ہوتی لیکن خود امام صاحب کا جہاں تک تعلق تھا، نفس الامر میں ان کی رائے ایک ہی ہوتی۔

(۲)۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ خود امام احمد مسئلہ کو دو قولوں پر چھوڑ دیتے (اور ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ دیتے)۔ ایسا اس صورت میں ہوتا جب وہ دیکھتے کہ صحابہ کرام کی آرا اس مسئلہ میں باہم مختلف ہیں، اور کوئی ایسی حدیث نہ پاتے جس سے ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دی جا سکتی۔ پس وہ مسئلہ کو یونہی چھوڑ دیتے۔ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جب صحابہ کے آرا، باہم مختلف ہوتے تو کتاب وسنت سے زیادہ قریب

قول کو پسند کرتے اور ان کے اقوال سے خروج نہ فرماتے، بصورتِ دیگر اختلاف ذکر کر دیتے اور جزم کے ساتھ کوئی بات نہ کہتے!"

آگے چل کر ابن قیمؒ فرماتے ہیں:

"پس اگر کوئی مسئلہ امام احمدؒ سے مروی ہو، اور اس کے بارے میں دو یا زیادہ رائیں منقول ہوں اور ایک رائے کو دوسری پر ترجیح نہ دی گئی ہو، تو ایک کو دوسری پر ترجیح نہ دینے کے باعث وہ اقوال امام احمدؒ ہی کی جانب منسوب ہو جاتے ہیں[1]!"

(۳) ـــــــ امام احمدؒ کے اصحاب نے ان کے فقہی آرا، ان کے اقوال، افعال، جوابات اور روایات سے اخذ کیے ہیں، اور اس صورت میں استنباط کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً امام احمدؒ کے فعل سے ایک بات مستنبط ہوتی ہے، لیکن کسی سوال کے جواب میں وہ جو کچھ فرماتے ہیں وہ اس کے خلاف ہوتا ہے یا ایک فعل کے خلاف کوئی دوسری بات منقول ہوتی ہے، اس لیے کہ کہنے والے نے امام احمدؒ سے جو کچھ سنا ہے وہ استنباطِ اول کے خلاف ہے۔ اس طرح امام احمدؒ کی طرف کثرتِ روایات اور اختلافِ اقوال منسوب ہو گئے۔

(۴) ـــــــ امام احمدؒ نے کوئی فتویٰ دیا، جو اثر سے مطابقت رکھتا ہے، پھر کسی دوسرے واقعہ پر فتویٰ دیا، یہ واقعہ گو ظاہر میں مشابہت پہلے سے رکھتا ہے لیکن درحقیقت اس کے احوال و ظروف مختلف ہیں، رواۃ نے دونوں قول نقل کر دیئے، اور بات کی تہ تک نہیں پہنچے حالانکہ یہ اختلاف صرف ظاہری ہے، حقیقی نہیں ہے۔ فخر الدین رازیؒ نے اس طرح کے واقعات کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کی ہے، حالانکہ اس کے صحیح مورد امام احمدؒ ہیں۔

(۵) ـــــــ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ امام احمدؒ قیاس پر مجبور ہو جاتے تھے یا ایسی عبارت لکھتے تھے جو رائے کی عمومیت یا توجیہ کی غماز ہوتی تھی۔ ایسی حالت میں جب

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۱ ص ۲۵

تعارضِ نظر، یا توجیہِ رائے کی صورت درپیش ہو، وہ یا تو توقف کرتے تھے، یا ہر دو احتمال کا ذکر کر دیتے تھے، یا دونوں صورتیں بیان کر دیتے تھے، چنانچہ ایسے دونوں قول ان کی طرف منسوب ہو گئے۔

اقوال و روایات میں ترجیح و تطبیق کے طریقے

یہ تھے وہ وجوہ جن کے باعث امام احمد کا مجموعۂ فقہیہ اختلافِ اقوال و روایات کا مجموعہ بن گیا، پھر وہ لوگ آئے جنہوں نے جمع و تخریج اور ضبط و تصحیح اور ترجیح و تردید کی طرف توجہ کی، چنانچہ آپ نے ملاحظہ فرمایا ہوگا، کسی مسئلہ پر خلال ایک رائے رکھتے ہیں اور ان کے شاگرد رشید عبدالعزیز دوسری، یہ ایک روایت کو اختیار کرتے ہیں وہ دوسری کو، اور ایسا بھی ہُوا ہے کہ قاضی ابن ابی لیعلیٰ جیسا شخص، تلمیذ (عبدالعزیز) کی رائے کو استاذ (خلال) کی رائے پر ترجیح دیتا ہے۔

اس طور پر اختلافِ اقوال و روایات نے فقہ حنبلی کی دراست کے سلسلہ میں علماء کے نزدیک دو۲ دروازے کھول دیئے۔

(۱) ـــــ علماء نے کوشش کی کہ ترجیح کے اصول اور ضابطے مقرر کر دیں تاکہ بعض اقوال کو فوقیت دے سکیں یا بعض روایات کی تصحیح کر سکیں۔

(۲) ـــــ اسی دوران میں علماء نے اس امر کی بھی کوشش کی کہ کچھ عام ضابطے ان خصائص کے لیے مرتب کر دیں جو فقہ حنبلی کو دوسری فقہوں پر امتیاز بخشتے ہیں، ان پر انشاءاللہ ہم آگے چل کر گفتگو کریں گے۔

امام احمد کی جانب جو روایات اور اقوال منسوب ہیں وہ باہم مختلف ہیں، اسی طرح جو احکام ان کی جانب منسوب ہیں ان میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ سائل کے جواب میں انھوں نے جو کچھ فرمایا، اس کی تشریح میں بھی اختلاف ہے، یعنی عبارت سے صریحی طور پر کسی بات کی حرمت یا حلت نہیں ثابت ہوتی۔ مثال کے طور پر کلمہ "لا ینبغی" (جس کا ترجمہ ہے "مناسب نہیں") آپ کے اکثر فتاویٰ میں آیا ہے۔ اس کی تشریح میں علماء مختلف ہیں۔ بعض کی رائے میں اس سے مراد حرمت ہے اور اکثریت اس طرف ہے کہ اس

سے امام صاحب کا مقصود کراہت ہے، لیکن علماء کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ اس کا کہنا ہے کہ اس کا معنیٰ احسب قرائن حالیہ ولفظیہ متعین کیا جائے گا۔

اب ہم سب سے پہلے تو اقوال وروایات کے مابین ترجیح کے طریقے بتائیں گے، پھر ہم عبارت اور اس کی توجیہ کے طریقوں پر گفتگو کریں گے۔

جب روایات متعدد ہوں تو قوت اسناد کے لحاظ سے علماء ان کا باہمی موازنہ کریں گے، جس کی سند قوی ہوگی صحیح تر خبر ہونے کی بنا پر قبول کرلی جائے گی، اور اس سے متعارض روایت رد کردی جائے گی، بشرطیکہ دونوں کے مابین جمع ممکن نہ ہو، اور اگر دونوں روایتیں قوتِ سند کے اعتبار سے مساوی حیثیت رکھتی ہوں، یا دونوں میں سے ایک پر ترجیح کا علم نہ ہو تو اس مسئلہ میں دو قول تسلیم کرلیے جائیں گے۔

اہلِ علم کا کہنا ہے کہ جب کسی معین مسئلہ میں امام احمد کی جانب متعدد اقوال منسوب ہوں تو بصورتِ امکان جمع کی کوشش کی جائے گی، مثلاً عام اور خاص میں تعارض ہو جائے تو عام کو خاص پر محمول کرلیا جائے گا، یعنی عام کے جو افراد خاص کے تحت آتے ہیں ان کو عام کے حکم سے نکال کر ان پر خاص کا حکم لگے گا، اور باقی افراد کو عام ہی کے تحت سمجھا جائے گا اسی طرح جمع وتطبیق کی ایک شکل یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔ یعنی اگر امام صاحب کا ایک قول مطلق ہے اور دوسرا مقید، تو مطلق میں بھی قید کو مقید تسلیم کرینگے تاکہ دونوں اقوال کو متحد کیا جاسکے —— علیٰ ہذا القیاس تطبیق کی دوسری صورتیں بھی ہوسکتی ہیں۔ غرضیکہ جب تک جمع وتوفیق ممکن ہو اس پر عمل کیا جائے گا، اس لیے کہ اصل یہی ہے کہ ایک مسئلہ میں امام کی رائے ایک ہی ہونی چاہیئے، تعارض صرف اسی وقت تسلیم کیا جاسکتا ہے جب جمع وتوفیق کی کوئی صورت ممکن نہ ہو، جب بھی توفیق ممکن ہوگی اس کو اختیار کیا جائیگا

ناسخ اور منسوخ کا قاعدہ

اور اگر تطبیق کسی طرح ممکن نہ ہو تو پھر ہر قول کی تاریخ کا تفحص کیا جائے گا، پس اگر سابق اور متاخر کا پتہ چل گیا تو علماء کی اکثریت کا فیصلہ یہ ہے کہ سابق منسوخ قرار دیا جائے گا اور دوسرا ناسخ۔ اس لیے کہ دوسری رائے پر فتویٰ دینے کے معنیٰ یہ ہیں کہ مفتی نے اپنی پہلی رائے سے رجوع کرلیا

اور پہلی رائے کا بطلان اس پر ظاہر ہو گیا۔ صاحب تصحیح الفروع بھی یہی فرماتے ہیں، وہ کہتے ہیں :-

"یہی بات صحیح ہے[1]۔"

مگر یہ صورت اس بات سے مشروط ہے کہ ہر دو اقوال کی تاریخ کا علم ہو، لیکن اگر تاریخ کا علم نہ ہو اور دونوں قول مختلف طور پر مروی ہوں، اور یہ بھی نہ معلوم ہو کہ ان دونوں میں سے مقدم قول کونسا ہے اور مؤخر کونسا؟ تو پھر بعض کا خیال یہ ہے کہ مسئلہ کو "ذات قولین" مان لیا جائے یعنی یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اس مسئلہ کے بارے میں امام صاحب کے دونوں قول مروی ہیں۔

دوسرے لوگوں کا یہ قول ہے کہ کسی مسئلے میں فیصلہ کن قول ایک ہی ہونا چاہیئے۔ اگر دو اقوال ہوں تو کسی ایک کو دلیل کی قوت کے ساتھ ترجیح دینا چاہیئے۔ یعنی اس رائے کو ترجیح دینا چاہیئے جو مذہب حنبلی کے مزاج ——— یا ابن مفلح کے الفاظ میں حنبلی مسلک کے قواعد ——— سے مطابقت رکھتا ہو۔

خلاصۂ کلام یہ کہ جہاں اقوال کا تعدّد، واقعات کے تعدّد کی صورت میں ہو، مذہب حنبلی کے علماء اس سلسلہ میں دو جماعتوں میں منقسم ہو گئے ہیں۔

(۱) ——— ایک گروہ کشادگیٔ قلب کے ساتھ اختلافِ اقوال کا خیر مقدم کرتا ہے۔ اگر توفیق و تطبیق متعذّر ہو، تو یہ تعدّد اقوال پر فتویٰ دے دیتا ہے، یہ وہ گروہ ہے جو امام احمد کے کثرتِ اقوال کو دلیلِ کمال قرار دیتا ہے، اس لیے کہ حضرت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی شان یہ تھی کہ وہ ہمیشہ دین کے معاملات میں تحرّی کرتے رہتے تھے اور جو دین کے معاملے میں تلاش و جستجو کا عادی ہو وہ اظہارِ رائے میں تردّد کا اظہار کرتا ہے لہٰذا کثرتِ اقوال اس کے لیے ضروری ہو جاتی ہے۔

(۲) ——— دوسرا گروہ کہتا ہے کہ امام کی رائے ایک ہی ہونی چاہیئے لہٰذا وہ تاریخی اعتبار سے ترجیح دیتا ہے بصورتِ دیگر اقوال کے درمیان موازنہ سے

---

[1] تصحیح الفروع۔ ج ۱ ص ۳

کام لیتا ہے۔ پھر یہ دیکھتا ہے کہ کس قول کی دلیل زیادہ قوی ہے اور کونسا قول امام کے مزاج اور ان قواعد کے زیادہ قریب ہے جو حنبلی مذہب کے علماء کے استنباط کیے ہوئے ہیں۔ اگر یہ صورت ممکن نہ ہو تو مجبوراً دو قول مان لیتا ہے۔ اپنے مسلک کی تائید میں یہ لوگ کہتے ہیں کہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ کسی مسئلے پر اس کی ایک ہی رائے ہو جو اس کے اجتہاد کا نتیجہ ہو۔ اور اگر کسی مسئلے میں اس کی متعین رائے نہیں ہے تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس نے اجتہاد سے کام ہی نہیں لیا، اس لیے کہ اجتہاد کے معنی ہی یہ ہیں کہ حکم صحیح کی معرفت حاصل کرنے کے لیے پوری پوری کوشش کی جائے اور حکم بہرحال ایک ہی ہو گا۔ پس ضروری ہے کہ امام کا قول بھی ایک ہی ہو اور ایک مسئلے میں دو اقوال اس کی طرف منسوب نہ ہوں۔ سوا اس صورت کے کہ دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ممکن نہ ہو، لیکن اگر کسی مسئلہ میں روایات مختلف ہوں تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی، اور جو روایت زیادہ قوی ہو گی اسے مان لیا جائے گا۔

یہ ہے مذہب حنبلی کے علماء کا وہ مسلک، جسے کسی ایک مسئلہ میں اختلافِ روایات کی صورت میں وہ اختیار کرتے ہیں، نیز مسائلِ متشابہہ میں اگر اختلافِ اقوال پایا جائے تو بھی اس اصول پر وہ فیصلہ کرتے ہیں۔

فہمِ عبارت اور استنباط کا طریقہ

اب ہم فہمِ عبارات اور استنباطِ اقوال کے طریقے پر گفتگو کرتے ہیں جیسا کہ گذشتہ صفحات میں ہم ثابت کر چکے ہیں۔ صاحبِ مذہب امام احمدؒ نے بھی فقہ حنبلی کو خود قلم بند نہیں کیا بلکہ اُنکے افعال و عبارات اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین سے آپ کی مرویات اور کسی سوال کے جواب میں فقہاء کے کسی قول کے اختیار کرنے سے مذہب حنبلی اخذ کیا گیا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ علماء کا اس سلسلہ میں اندازِ تحقیق کیا ہے تاکہ قارئینِ کتاب کے سامنے صورتِ حال واضح ہو جائے۔

امام احمدؒ کے ارشادات کے فہم و معرفت کے لیے اصحابِ احمدؒ نے لفظ سے زیادہ معنی پر، ظاہر سے زیادہ باطن پر، عبارت سے زیادہ مفہوم و مقصد پر توجہ کی، نیز قرائن

احوال اور مقاماتِ مختلفہ کا مقابلہ اور موازنہ بھی پیشِ نظر رکھا، اس روشنی میں امام احمدؒ کی عبارتوں کے معنی ہم معین کرتے ہیں جو اصحابِ احمدؒ کی تشریح کے مطابق ہیں، جن کے مطابق انہوں نے احکامِ فقہی مستنبط کیے، اور جنہیں پیشِ نظر رکھ کر طریقِ استنباط معین کیا جا سکتا ہے۔

"اکرہ" سے امام احمدؒ کیا مراد لیتے تھے؟

امام احمدؒ سے کسی مسئلے کے سلسلے میں اگر یہ سوال کیا جاتا کہ کیا یہ حلال ہے؟ تو آپ کی زبان پر اگر یہ لفظ آتا کہ "اکرھہ" "میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں"۔ جیسے جمع بین الاختین (بصورتِ ملک یمین) کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں۔ یا سونے چاندی کے برتن سے وضو کرنے کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "یکرہ" (یہ بات مکروہ ہے)، تو یہ دونوں چیزیں مذہبِ حنبلی میں حرام قرار دی جائیں گی۔ اس لیے کہ امام احمدؒ کی زبان پر مکروہ یا کراہت کے الفاظ اکثر آتے ہیں تو ان سے مراد تحریم ہوتی ہے۔ ابن القیم فرماتے ہیں کہ "لفظ مکروہ دوسرے ائمہ کی زبان پر بھی اکثر جاری رہتا ہے، اور اس سے مراد بھی تحریم ہوتی ہے، تو یہ بات صرف امام احمدؒ ہی کے ساتھ مخصوص نہ ہوئی۔ ائمہ نے از روئے ورع و احتیاط تحریم کی جگہ پر "کراہت" کا لفظ استعمال کیا۔ لیکن فقہاء متاخرین نے اس سے حرمت کا مفہوم خارج کر دیا، اس کے بعد جب کراہت کے لفظ میں انہیں زیادہ لچک نظر آئی تو اسے "تنزیہ" کے معنی میں استعمال کرنے لگے، متاخرین کے کچھ لوگوں نے ایک قدم اور آگے بڑھایا، اور اسے "ترکِ اولیٰ" پر محمول کرتے لگے، متاخرین کے اسی طرح کے تصرفات بہت زیادہ ہیں، اور اس ذہنیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ائمہ اور شریعت کے بارے میں بہت سی غلطیاں اور غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں، مثلاً امام احمدؒ جمع بین الاختین (بصورتِ ملک یمین) کو حرام نہیں کہتے، مکروہ کہتے ہیں، لیکن مکروہ سے ان کی مراد تحریم ہی ہے، لفظ حرمت کا استعمال محض از راہِ احتیاط، قولِ عثمانؓ کے پیشِ نظر وہ نہیں کرتے، ابوالقاسم خرقی فرماتے ہیں کہ سونے چاندی کے برتن میں وضو کرنا امام احمدؒ مکروہ قرار دیتے تھے، کراہت سے مراد یہاں بھی یہ ہے کہ اسے ناجائز سمجھتے تھے۔ اسی طرح ان کے صاحبزادے عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ امام احمدؒ سانپ اور بچھو کے

گوشت کو مکروہ قرار دیتے تھے۔ ظاہر ہے ان کا مذہب اس بارے میں حرمت ہی کا تھا۔ اسی طرح ان سے پانی بیچنے کے بارے میں دریافت کیا گیا۔ اُسے بھی انہوں نے مکروہ یعنی حرام قرار دیا۔ اس طرح اُن کے جوابات بہت زیادہ ہیں۔ ان کا احاطہ مشکل ہے[۱]"

"لایعجبنی" کا مفہوم کیا ہے؟

"لا اکرہہ" کی طرح وہ "لایعجبنی" (میں پسند نہیں کرتا ہوں) کا لفظ بھی استعمال کرتے ہیں، اس سے مراد بھی حرمت ہوتی ہے۔ حافظ ابن القیمؒ نے اس طرح کی بہت سی مثالیں دی ہیں جن میں امام احمدؒ نے یہ لفظ استعمال کیا ہے اور اس لفظ سے مراد تحریم کو لیا ہے۔

(۱) ـــــ ایک آدمی کی دولت کا بڑا حصہ مالِ حرام پر مشتمل ہے۔ کیا اس کا مال کھایا جا سکتا ہے؟ امام احمد اس سوال کا جواب یہ دیتے ہیں "اگر کسی آدمی کی دولت کا بڑا حصہ مال حرام پر مشتمل ہو تو میں اسے پسند نہیں کرتا کہ اس کے مال سے کچھ کھایا جائے"۔ حافظ ابن القیمؒ اس قول کا ذکر کر کے لکھتے ہیں کہ اس جگہ امام احمد کی ناپسندیدگی حرمت کے معنی میں ہے۔

(۲) ـــــ شکاری کتے نے کوئی شکار مارا، اس صورت میں کہ نہ مالک نے اسے اس مقصد کے لیے چھوڑا تھا اور نہ اُسے چھوڑتے وقت بسم اللہ واللہ اکبر کہا تھا۔ اس قسم کے شکار کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں "میں اسے پسند نہیں کرتا"۔ امام احمد کا یہ قول بھی تحریم کے معنی میں ہے جو ایک حدیثِ نبوی پر مبنی ہے جس میں فرمایا گیا ہے "اگر شکار پر کتا دوڑاؤ تو تسمیہ کہو"۔

(۳) ـــــ شراب کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ اگر اسے سرکہ بنا لیا جائے تو؟ جواب میں آپ نے فرمایا "میں اسے پسند نہیں کرتا"۔ مطلب یہ کہ میرے نزدیک یہ حرام ہے۔

ابن مفلح کی رائے

مذکورۂ بالا سطور میں حافظ ابن القیمؒ کی رائے اور ان کی پیش کردہ مثالوں سے آپ نے اندازہ لگا لیا ہو گا کہ دونوں کلمے۔

---

[۱] اعلام الموقعین۔ ج ۱ صفحہ ۳۲، ۴۴۔

"اکرہ" و "لا یعجبنی" ـــ تحریم پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ قرائن اور مسائل مختلفہ میں احکام واردہ سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ تاہم ان دونوں کلموں کی تفسیر میں ہم علماء مذہب حنبلی کو مختلف الرائے پاتے ہیں۔ ابن مفلح کہتے ہیں :-

"اکرہ" (میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں) یا لا یعجبنی" (یہ بات میں پسند نہیں کرتا) یا لا احبّہ" (مجھے یہ ناپسند ہے) یا "لا استحسنہ" (میں اسے مستحسن نہیں خیال کرتا) کی دو صورتیں ہیں :

(۱) یہ کلمہ ندب اور تنزیہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اگر اس سے قبل تحریم کی صراحت نہ کر چکے ہوں۔

(۲) صرف تحریم کے لیے بھی استعمال میں آتا ہے جیسے امام احمد کا قول "میں متعہ اور قبرستان میں نماز پڑھنے کو مکروہ سمجھتا ہوں۔"

خلال نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں :-

"بہتر یہ ہے کہ ہر حالت میں ان کلمات کے قرائن پر بھی نظر ڈال لی جائے، اگر امام کا قول وجوب پر یا ندب پر یا تحریم پر یا کراہت پر یا اباحت پر دلالت کرتا ہو تو ان میں سے جس پر دلالت کرتا ہے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ خواہ زمانی اعتبار سے وہ مقدم ہو یا موخر ہو یا متوسط ہو، یہی صحیح مسلک ہے اور امام احمد کا کلام اسی پر دلالت کرتا ہے [۱]۔"

امام احمدؒ کے افعال کی فقہی حیثیت

فقہ حنبلی کی معرفت کا ایک طریقہ امام احمد کے افعال بھی ہیں، نیز جواب میں کسی حدیث حدیث، فتویٰ صحابی، کسی امام مجتہد کی فقہی رائے کا حوالہ دیں یا کسی حدیث کی صحت اور عدم صحت کے بارے میں ترجیح یا بعض فقہاء اور صحابہ کے دو اقوال کی روایت یا دونوں میں سے کسی ایک پر تفریع کریں تو یہ سب چیزیں امام احمد کی رائے کو واضح اور نمایاں کرتی ہیں، اور ان میں سے ہر ایک سے امام کا مذہب معلوم ہو سکتا ہے۔ امام احمد کے

[۱] الفروع و تصحیح الفروع جلد ۱ ص ۶

افعال کے بارے میں علماء یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اُن کے مذہب پر دلالت کرتے ہیں اور اُن سے ہر طرح کا احتمال دُور ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر انہوں نے دوشنبہ کو روزہ رکھا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فعل جائز ہے، یا انہوں نے معین طور پر کوئی کام کیا، مثلاً اپنا گھر کرائے پر دے دیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فعل مباح ہے۔ لیکن ان کے افعال سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ اباحت ہے نہ کہ وجوب۔ مثلاً انہوں نے سرکاری مناصب کا قبول کرنا اچھا نہیں سمجھا، لیکن اُسے حرام قرار نہیں دیا۔ اسی طرح انہوں نے سلطانِ وقت کے عطایا میں سے نہ کچھ قبول کیا اور نہ کچھ کھایا۔ لیکن اسے حرام نہیں بتایا۔

اس کے برعکس اگر از روئے حدیث وہ کسی سوال کا جواب دیتے ہیں یا اُن کا جواب کسی صحابی کے فتوے پر مبنی ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اُن کی ایسی رائے ہے جو ہر قسم کے شک و شبہ اور احتمال سے بری ہے، اس لیے کہ اس امامِ جلیل کے بارے میں اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کوئی ایسا مسلک اختیار کریں جو مخالفِ حدیث ہو۔ اسی طرح صحابی کا فتویٰ بھی امام احمدؒ کے نزدیک ایک حجت ہے۔ اس فتویٰ کی روشنی میں جو جواب دیتے ہیں وہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ جواب نہ کتاب اللہ سے معارض ہے نہ سنت سے۔ اسی طرح کسی سوال کے جواب میں اگر ائمۂ مجتہدین میں سے کسی فقیہ کی رائے امام احمدؒ پیش کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ رائے ان کو پسند ہے لیکن مذہبِ حنبلی کے علماء اس بارے میں مختلف الرائے ہیں۔ بعض کا قول ہے کہ وہ مجتہد فقیہ کی رائے اس لیے اختیار کرتے ہیں کہ اس کی دلیل ان کے مقتضائے نظر سے مطابقت رکھتی ہے، ورنہ امامِ ممدوح تقلیدِ رجال سے منع فرمایا کرتے تھے۔ پھر وہ کسی کی رائے کو آنکھ بند کر کے کیونکر قبول کر سکتے ہیں۔ لہٰذا مطلب یہ نکلا کہ اس کی دلیل اُن کی نظر میں ترجیحی حیثیت رکھتی ہے لہٰذا اسی کو وہ اپنا مذہب اور رائے بنا لیتے ہیں، اور جس امام کی وہ رائے ہوتی ہے اس کی طرف منسوب کرنا مناسب سمجھتے ہیں تاکہ اس کے فضل و کمال کا اعتراف بھی ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو کہ یہ رائے نئی نہیں ہے۔

دوسرے لوگوں کا یہ خیال ہے کہ محض کسی امام کی رائے کا ذکر کر دینا امام احمدؒ کا

مذہب نہیں بن جاتا۔ اور نہ اس کی نسبت اُن کی طرف صحیح قرار دی جاسکتی ہے۔

اسی طرح امام احمدؒ جب کسی حدیث کو صحیح یا حسن قرار دیتے تھے تو اکثر رُواۃِ مذہبِ حنبلی کے نزدیک یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث ہی ان کا مذہب ہے، اس لیے کہ جب اس حدیث کو اپنی کتابوں میں درج کیا اور اُس کی معارض کوئی دوسری حدیث ذکر نہیں کی تو یہ اُن کے مطابقِ مذہب ہونے کا ثبوت ہے۔ ابوبکر المروذی اور اثرم کا بھی یہی خیال ہے۔ اس معاملے میں دوسرا قول یہ بھی ہے کہ اگر اس حدیث کے خلاف انہوں نے کوئی فتویٰ دیا ہو تو وہ ان کا مذہب نہیں قرار پائے گی۔ صاحبِ تصحیح الفروع فرماتے ہیں:

"میں کہتا ہوں یہ رائے قوی ہے خصوصاً جب حدیث ایسی ہو جس کی امام نے نہ تصحیح کی ہو نہ تحسین۔ اور نہ ہی اس کو رد کیا ہو[1]"

امام احمدؒ اگر صحابہؓ سے دو قول ذکر کریں؟

کبھی کبھی امام احمدؒ صحابہؓ کے دو قول نقل کرتے ہیں۔ اور ان دونوں کو اپنے جواب میں بیان کر دیتے ہیں اور دونوں میں سے کسی کو کسی نوعیت سے بھی ترجیح نہیں دیتے۔ ایسی صورت میں وہ دونوں قول اُن کی طرف منسوب ہوں گے اور اُن کا مذہب قرار دیئے جائیں گے لیکن اگر وہ ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دیں تو کیا اُن کی ترجیح کی بنا پر اس قول سے تفریعِ مسائل جائز ہوگی؟ اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں:۔

(۱) ـــــــ جس قول کو امام احمدؒ ترجیح دیتے ہیں وہ تو ان کا مذہب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ تفریع کا دوسرے الفاظ میں مطلب یہ ہے کہ قولِ مرجّح کی وہ تحسین کرتے ہیں اور کسی نہ کسی سبب سے اسے قوی مانتے ہیں۔

(۲) ـــــــ دوسرا قول یہ ہے کہ تفریع ترجیح کی حیثیت نہیں رکھتی اس لیے کہ ترجیح کا مدار ہوتا ہے سند کی قوت یا دلیل یا تحسین پر، اور تفریع کی صورت اس کے برعکس ہے۔ صاحب تصحیح الفروع بھی اسی خیال کی تائید کرتے ہیں۔

---

[1] تصحیح الفروع جلد ا صـ۸

فقہ حنبلی کے اوصافِ عمومی

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے پایۂ علم اور فقہی منزلت کے بارے میں عبدالوہاب الوراق سے علیمی روایت کرتے ہیں کہ

"میں نے احمد بن حنبل کا مثیل کوئی اور شخص نہیں دیکھا، لوگوں نے پوچھا کہ وہ کون سی چیز ہے جس کی بنا پر آپ امام احمد کے فضل کا یوں اعتراف کرتے ہیں۔ جواب دیا کہ وہ ایسا شخص ہے جس سے ستر ہزار مسئلے پوچھے گئے اور اس نے ان کا جواب حدثنا اور اخبرنا کہہ کر، یعنی حدیث و خبر کی روشنی میں دیا۔"

وراق کی اس بات سے دو امر ثابت ہوتے ہیں۔ پہلی چیز تو یہ کہ مسائل فقہیہ کے جواب امام احمد نے بڑی کثرت سے دیئے جس کا شمار ستر ہزار تبایا جاتا ہے۔ یہ بہت بڑی تعداد ہے اور ہمارا خیال ہے کہ اس بیان میں کافی مبالغہ ہے۔ لیکن مبالغہ سے قطع نظر یہ ماننا پڑے گا کہ امام احمد وہ شخص ہیں جن سے بہت بڑی تعداد میں مسائل پوچھے گئے چنانچہ خراسان، ماوراء النہر، عراق، فارس، اور ان مقامات کے متصل علاقوں سے لوگ فتوے کے بارے میں امام احمد کے سوا کسی دوسرے پر اتنا زیادہ اعتماد نہیں کرتے۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ امام احمد کے ورع و تقویٰ کی داستان گھر گھر پہنچ چکی تھی۔ حق اور صداقت کے لیے جس دورِ ابتلا سے وہ گزرے تھے اس کا چرچا گلی گلی اور کوچے کوچے میں تھا۔ ان سب چیزوں نے ممالکِ اسلامیہ میں انہیں سوال اور استفتاء کا مرکز بنا دیا تھا۔ وہ ہر سوال کا جواب دیتے اور کسی سائل کو محروم نہیں چھوڑتے تھے۔

——— دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ امام احمدؒ کے فتاویٰ احادیث و اخبار اور سلف صالح کے آثار پر مبنی تھے۔ اس سلسلے میں ان کا علم بہت وسیع تھا۔ اور آپ کے ہاں روایات کا ذخیرہ بہت تھا۔ وہ قولِ رسول اور صحابہ کے فتاوے لے پر فتوے دیا کرتے تھے۔ فتویٰ اس قول پر دیتے تھے جو مختلف فیہ نہ ہو۔ مختلف فیہ ہونے کی صورت میں کسی ایک قول کو اختیار کر لیتے تھے۔ اور اگر ترجیح کی کوئی وجہ نہ دیکھتے تو زیر بحث مسئلے میں دونوں قولوں کو مان لیتے۔ اگر انہیں کسی صحابی کا فتویٰ نہ ملتا تو پھر وہ کسی تابعی کی رائے اختیار کر لیتے یہ بھی ممکن نہ ہوتا۔ تو پھر کسی ایسے فقیہ کا قول قبول کر لیتے جو علم حدیث میں مشہور ہوتا۔ جیسے امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ۔ حالانکہ وہ مسائل فقہیہ میں غیر مقلد اور مجتہد تھے۔ ان کے اجتہادی مسائل کم نہیں بہت زیادہ ہیں۔ اگرچہ آپ کی کوشش ہوتی تھی کہ آپ کی رائے کسی امام کی رائے سے بہر حال مطابقت رکھتی ہو۔ اس لیے کہ دینی معاملات میں نہ وہ نئی راہ کو پسند کرتے تھے نہ ندرت و اعراب کو، منہاجِ صحابہ سے فرطِ تاثر کی وجہ سے وہ اسی پر چلنا پسند کرتے تھے، بقول حافظ ابن القیمؒ اسی کا نتیجہ ہے کہ دوسرے مکاتبِ فکر کے ائمہ مذاہب اور ان کے متبعین سب آپ کے اقوال و افعال کو یکساں احترام کی نظر سے دیکھتے ہیں۔

فقہ احمد کا نمایاں اور امتیازی پہلو

دین کے معاملات میں بدعت سے دُور رہنا فقہ احمد کا ایک امتیازی پہلو ہے اس وجہ سے امام احمدؒ نے کبھی کوئی ایسا فتویٰ نہیں دیا جو واقعہ نفس الامری نہ ہو۔ یعنی جو بات حقیقتاً واقع نہ ہوئی ہو اس کے بارے میں وہ کوئی فتویٰ نہیں دیتے تھے، صرف ضرورت ہی کے وقت وہ فتویٰ دینے کے قائل تھے اور ایسے مسائل میں جو درحقیقت واقع نہ ہوئے ہوں فتویٰ دینا غیر ضروری سمجھتے تھے۔ سوا اس صورت کے کہ پہلے سے کوئی حدیث یا کسی صحابی کا فتویٰ موجود ہو۔ ایسی صورت میں فتویٰ دینا علمِ سلف کی اشاعت و تبلیغ کا فریضہ انجام دینا تھا۔ کیونکہ سلف کے فتاویٰ امورِ واقعی سے متعلق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام احمدؒ کی فقہ میں تقدیری یعنی فرضی مسائل نہیں ملتے۔ جس طرح حنفی اور شافعی فقہ میں ملتے ہیں۔ اگرچہ فقہِ تقدیری میں بھی مزید کچھ

فوائد ہیں۔ بشرطیکہ فرضی مسائل میں افراط سے کام نہ لیا جائے۔ اور بعید الوقوع اور غیر متوقع بلکہ ناقابلِ تصوّر واقعات فرض نہ کرلیے جائیں جیسا کہ قائلینِ قیاس کے اتباع نے اکثر ایسا کیا ہے۔ لیکن فقہ حنبلی فقہ تقدیری سے بہت دُور ہے۔ چونکہ اس کا اجتہاد خبر اور اثر پر مبنی ہے لہٰذا وہاں خلافِ واقعہ مسائل پر فتویٰ تلاش کرنا بیکار ہے۔ تاہم جب اس فقہ کے قواعد مستنبط ہوئے اور فروع پھیلے تو فرض و تقدیر کے بغیر چارہ کار نہ رہا۔ اس لیے کہ تفریع اور تفقہ بغیر اس کے پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتے۔ چنانچہ فرض و تقدیر کے مسلک پر فقہ حنبلی کے علماء کو بھی چلنا پڑا، لیکن افراط و تفریط سے بچ کر، غلو اور مبالغہ سے دُور رہ کر۔ حافظ ابن القیمؒ اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اگر کوئی سائل کسی ایسے مسئلے کے بارے میں فتویٰ مانگتا ہے جو واقع نہیں ہوا تو اس کا جواب دینا مستحب ہے یا مکروہ یا بہتر؟ اس بارے میں تین اقوال ہیں سلف کا ایک گروہ کثیر یہ کہتا ہے کہ غیر واقعی مسائل کا جواب دینا چاہیے۔ چنانچہ بعض علمائے سلف کا یہ معمول تھا کہ اگر کوئی آدمی کسی مسئلے کے بارے میں دریافت کرتا تو پوچھتے "کیا یہ واقعہ ہوا بھی ہے؟" اگر جواب اثبات میں دیتا تو جواب دے دیتے ورنہ کہتے کہ ہمیں معاف رکھو۔"

امام احمدؒ نے اپنے بعض اصحاب سے فرمایا "خبردار! کسی ایسے مسئلے کے بارے میں بات چیت مت کرنا۔ جس کے بارے میں تمہارا کوئی پیش رو نہ ہو۔" لیکن اصل بات یہ ہے کہ اس میں تفصیل کی ضرورت ہے، یعنی اگر کسی مسئلہ میں کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص موجود یا صحابۂ کرام سے کوئی اثر مروی ہو تو اس پر گفتگو کرنا وہ ناپسند نہ کرتے، لیکن اگر نص بھی موجود نہ ہوتی۔ اثر کا سراغ بھی نہ لگتا، مسئلہ بعید الوقوع اور غیر واقعی مفروضات پر مبنی ہو۔ تو ایسے موقع پر وہ گفتگو پسند نہیں کرتے تھے۔ اور اگر صورتِ مسئلہ غیر مستبعد اور نادر نہ ہوتی، اور سائل کا مقصد صرف وسعتِ معلومات ہوتا تاکہ بوقتِ ضرورت وہ اپنی بصیرت سے کام لے سکے تو اس کا جواب وہ خوشی سے دے دیتے۔ خاص طور پر اگر سائل فقہی ذوق رکھتا ہوتا تو وہ اس کے لیے نظائر بھی مہیا کر دیتے اور تفریع سے بھی گریز نہ کرتے۔[1]

---

[1] اعلام الموقعین جلد ۴ صـ ۱۹۳

گو امام احمد غیر واقعی اور فرضی سوال کا جواب دینے سے منع کرتے تھے، جیسا کہ ابوداؤد (صاحب السنن) نے بیان کیا ہے کہ اس طرح کا ایک مسئلہ ان سے دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا "ایسے نئے نئے مسائل سے ہمیں معاف رکھو!" تاہم امام احمد کے بعد ان کے اصحاب نے تفریع کی طرف توجہ دی لیکن بقدر نفقہ تاکہ ضابطے مرتب ہوسکیں، اور قواعد تشکیل پا سکیں اور استنباط کی صورتیں واضح ہوسکیں، ہم بتا چکے ہیں کہ شیخ الفقہا ابوحنیفہ کی طرح امام احمد فرضی اور تقدیری سوال کا جواب نہیں دیتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ان کو اس کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی، کیونکہ بلادِ اسلامیہ کے دُور و نزدیک مقامات مثلاً خراسان، فارس، عراق، شام اور حرمین شریفین سے حقیقی اور واقعی مسائل کے متعلق اُن کے پاس استفتا آیا کرتے تھے۔ دورِ ابتلا سے کامیابی اور حسن و خوبی کے ساتھ گزرنے کے بعد ان کی شہرت دُور دُور پھیل گئی تھی۔ آثار و خبر کی روشنی میں وہ ہر سوال کا جواب دیتے۔ کبھی کبھی رائے اور قیاس سے بھی کام لیتے تھے۔ لیکن ان کا قیاس اثر اور خبر کا پرتو ہوتا تھا۔

فقہی مسائل میں حدیث و آثار پر امام احمد کے اعتماد سے یہ نتیجہ اخذ کرنا چاہیئے کہ انھوں نے اپنی فقہ کو جامد اور ضروریاتِ زندگی سے بعید بنا لیا تھا۔ واقعہ اس کے خلاف ہے۔ عبادات میں ان کا انحصار تمام تر نصوص پر تھا۔ عبادات میں قیاسات کو دخل دینا دین کے مزاج کے خلاف ہے، قیاسات کی گنجائش معاملات میں ہوسکتی ہے، لہٰذا عبادت کا جہاں تک تعلق تھا امام احمد آثار پر سختی سے قائم رہتے تھے۔ ان کی روش وہی ہوتی تھی جو ایک عالم دین کی ہونی چاہیئے۔ اسی طرح دنیوی معاملات میں تحریم اور تاثیم کا جہاں تک تعلق ہے وہ شدت کے ساتھ نصوص اور آثارِ سلف کا لحاظ رکھتے تھے۔ یعنی خدا تعالیٰ نے جس شے کو حلال کر دیا ہے اسے حرام کبھی نہیں کہتے تھے، لیکن جن امور کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں کی جا سکتی تھی انہیں وہ اباحت اور مرتبۂ عفو پر چھوڑ دیتے تھے، یا دوسرے الفاظ میں یوں سمجھیئے کہ جو کچھ خدا نے حرام کر دیا وہ اس کی تحریم ثابت کرتے تھے۔ اور جو کچھ از روئے نص اللہ نے حلال کر دیا، یا طریقِ سلف

یہ معلوم ہُوا کہ وہ حلال ہے، اس کی حلّت کا فتوٰے دیتے تھے۔ اور اگر کسی چیز کی حرمت یا حلّت پر ازروئے نص کوئی دلیل نہیں ہوتی تھی، اُسے مرتبۂ عفو پر قرار دیتے تھے یعنی اس کے کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔

حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں،

"عبادات میں اصل جو کچھ ہے وہ بطلان ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ معاملات اور عقود میں اصل صحت ہے جب تک اس کے بطلان اور حرمت پر کوئی دلیل نہ ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کی عبادت اُسی طرح کی جا سکتی ہے جس طرح اس کے رسولوں نے ہدایت فرمائی، کیونکہ عبادت بندوں پر خدا کا حق ہے۔ اور حق وہی ہو سکتا ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنا حق قرار دے، اور اسے پسند کرے، اور مشروع فرمائے، لیکن عقود اور معاملات کی حرمت اگر ثابت نہ ہو تو وہ جائز ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی اس بات میں مذمت کی ہے کہ وہ ان دونوں اصلوں کی مخالفت کرتے ہیں یعنی جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے حرام نہیں کیا ہے انہیں حرام قرار دیتے ہیں اور غیر مشروع چیزوں کو تقرّبِ الٰہی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ حالانکہ امرِ واقعہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کی اباحت اور تحریم کے بارے میں سکوت اختیار فرمایا ہے تو وہ چیز جائز ہے۔ اس کی تحریم اور ابطال کا فتوٰی دینا قطعاً ناجائز ہے۔ کیونکہ حلال وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا اور حرام وہ ہے کہ جسے خدا نے حرام قرار دیا۔ اور جس کے بارے میں اس نے سکوت اختیار فرمایا اس کے کرنے اور نہ کرنے میں آدمی آزاد ہے[1]۔"

اس طرح ہمارے ہاتھ ایک ایسی اصل آ جاتی ہے جس میں وسعت اور کشادگی ہے۔ یہ اصل لوگوں کے معاملات کو عفو اور اباحت پر مبنی قرار دیتی ہے بشرطیکہ اس کی حرمت پر کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ یہی سبب ہے کہ مذہبِ حنبلی حریتِ معاملات کے

---

[1] اعلام الموقعین۔ جلد ا صنّ ۳۴۴

اطلاق میں دوسرے تمام فقہی مذاہب سے زیادہ وسعت اور کشادگی رکھتا ہے۔ وہ ان تمام شروط کو تسلیم کرلیتا ہے جو دو معاہدہ کرنے والے اپنے اوپر عائد کرتے ہیں، حالانکہ دوسرے فقہاء ایسا نہیں کرتے، بشرطیکہ وہ طے شدہ شرطیں ایسی نہ ہوں جن کی تحریم پر کوئی شرعی دلیل ہو، ایسا امر جس کی تائید یا مخالفت میں کتاب وسنت سے کوئی دلیل قائم نہ کی جاسکے مرتبہ عفو میں آتا ہے۔ شارع علیہ السلام کا مقصد لوگوں کے لیے احکام فقہیہ میں وسعت پیدا کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنبلی مذہب جس کا دارومدار اثر اور خبر پر ہے، رائے اور قیاس کی بنیاد پر قائم شدہ دوسرے فقہی مذاہب کے مقابلے میں زیادہ وسیع نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس مذہب کا نصوص شرعیہ سے شدتِ تمسک اگر فقہی استنباط کے دائرہ کو محدود کرتا ہے تو اسی زرین اصل سے (خواہ مخواہ) حرام کرنے پر پابندیاں بھی عائد ہوجاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ قیود کے کم ہونے سے لوگوں کے لیے کس قدر آسانیاں مہیا ہوسکتی ہیں، اور اس سے جواز واباحت میں بڑی وسعت پیدا ہوگئی ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ "معاملات وعقود" کے مسائل میں اس کی وضاحت کریں گے۔

ذرائع ووسائل فقہ حنبلی نے "سد ذرائع" کے اصل پر بھی بہت زور دیا ہے، یعنی وسائل کا حکم بھی وہی ہے جو غایات کا ہے، اور مقدمات بھی نتائج کا حکم رکھیں گے، مطلب یہ کہ حرام کے وسائل پر بھی حرمت کا حکم لگے گا اور جو امور خود حرام ہوں، ان کے مقدمات بھی حرام ہی ہوں گے۔ فقہ حنبلی کی اس اصل میں بھی اتنا پھیلاؤ ہے جو اس سے سابق کسی فقہی مسلک میں نہیں ہے۔ اس فقیہانہ اندازِ فکر نے اس زندہ جاوید مذہب میں ایک قسم کی تروتازگی، زندگی، وسعت اور زندگی کو قائم رکھنے کے محرکات پیدا کردیئے ہیں۔ فقہ حنبلی جامد فقہ نہیں ہے جس کی بنیاد صرف ظواہر ہی ہوں بلکہ، اس کے اسباب اور مقاصد پر بھی اس کی نگاہ رہتی ہے یہیں سے حنبلی اور شافعی مسالک میں واضح اور نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ شافعی مذہب عقود اور تصرفات پر صرف مادی اور ظاہری اعتبار سے غور کرتا ہے، وہ لفظ وعبارت کے

تشریح کرتا ہے۔ اسباب اور مقاصد اور نتائج پر کہ آیا وہ حرام ہیں یا حلال ؛ نظر نہیں ڈالتا، اس کے برعکس حنبلی مذہب ایک ایسا مذہب ہے جو افعال اور اقوال، اسباب و مقاصد اور غایات و بواعث کو پیش نظر رکھ کر حکم لگاتا ہے۔ وسائل کے بارے میں مقاصد کو پیش نظر رکھ کر ان کے حلال و حرام ہونے کا فیصلہ کرتا ہے۔ مختصراً یوں سمجھیے کہ اگرچہ حنبلی مذہب زیادہ تر اثر اور خبر پر تکیہ کرتا ہے لیکن بایں ہمہ وہ جامد مذہب نہیں ہے۔ اس میں رعنائی اور ترو تازگی موجود ہے!

فقہ حنبلی کے اصولِ استنباط

حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں :۔ امام احمدؒ نے اپنی فقہ کی بنیاد پانچ چیزوں پر رکھی تھی۔

۱۔ نصوص پہلی چیز جس پر امام احمدؒ انحصار کرتے ہیں وہ نص ہے۔ جب آپ کو نص مل جاتی ہے تو اس کے بموجب فتویٰ دیتے ہیں اور کسی دوسری چیز کی طرف دھیان نہیں دیتے۔ نص کو صحابہؓ کرام کے فتاویٰ پر بھی وہ مقدم رکھتے ہیں۔ حافظ ابن القیمؒ نے ایسی بہت سی مثالیں دی ہیں جہاں نص کے مقابلے میں امام احمدؒ نے صحابہؓ کے فتاوی کو نظرانداز کیا ہے۔ انہی میں سے ایک مثال یہ ہے کہ حضرت معاذؓ اور حضرت معاویہؓ کا قول کہ "غیر مسلم کی میراث مسلمان کو ملنی چاہیئے" کے بارے میں حدیثِ مانع کے پیشِ نظر انہوں نے رد کر دیا[1]

اور دوسری مثال یہ ہے کہ جس حاملہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے، اس کی عدت دچار مہینہ دس دن کے بجائے سُبیعہ اسلمیہ کی حدیث کی رُو سے وضع حمل ہے۔ امام احمدؒ کا فتویٰ اسی پر ہے۔ اس کے لیے عبداللہ بن عباسؓ کا یہ قول انہوں نے ترک کر دیا ہے

---

[1] اس مثال میں یہ خدشہ وارد ہو سکتا ہے کہ امام احمدؒ نے نص مجرد کے مقابلے میں نہیں بلکہ ایک صحابی کے مقابلے میں دوسرے صحابی کا قول ترک کر دیا۔ حضرت معاذؓ اور حضرت معاویہؓ کا قول جمہور صحابہ اور ابن عباسؓ اور علی رضی اللہ عنہم کے خلاف تھا، لہذا امام احمدؒ نے نص مجرد کے مقابلہ میں صحابی کا فتویٰ ترک نہیں کیا بلکہ ایک دوسرے صحابی کا فتویٰ قبول کر لیا جو نص سے محکم تھا۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ صحابہ کے اختلافِ اقوال کی صورت میں وہ ترجیح کے اصول پر عمل کیا کرتے تھے۔ (مصنف)

کہ "ایسی حاملہ عورت کی عدت افضی الاجلین ہے"[1]

۲۔ صحابہؓ کے فتاوے فقہ احمد کی دوسری اصل صحابہؓ کے فتاوے ہیں۔ اگر انہیں کسی صحابی کا فتویٰ مل جاتا تھا اور اس فتوے کے خلاف کوئی دوسرا فتویٰ ان کے علم میں نہیں ہوتا تھا تو اس پر اکتفا کرتے تھے۔ ایسے فتوے کو وہ اجماع نہیں قرار دیتے تھے۔ لیکن چونکہ ان کی عادت تعبیر میں احتیاط تھی، لہٰذا ایسے موقع پر وہ فرمایا کرتے تھے کہ میرے علم میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو اسے دفع کرتی ہو۔ ایسے ہی مسائل میں غلام کی گواہی قبول کرنے کا فتویٰ بھی ہے۔ یہ قول حضرت انسؓ سے مروی ہے اور امام احمد اُن سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں مجھے کسی ایسے صحابی کا علم نہیں ہے جو غلام کی شہادت نہ قبول کرتا ہو۔ حافظ ابن القیمؒ کہتے ہیں۔

> "امام احمد جب صحابہؓ کے بارے میں ایسی صورت سے دوچار ہوتے تھے تو عمل، رائے اور قیاس کسی طرح سے بھی اس کے خلاف نہیں جاتے تھے"[2]

۳۔ اختلاف صحابہؓ کا فیصلہ حافظ ابن القیمؒ نے امام احمد کے جن اصول خمسہ کا ذکر کیا ہے ان کی ایک اصل یہ بھی ہے کہ اگر کسی مسئلے میں صحابہ مختلف الرائے ہوتے تھے تو ان میں سے وہ قول قبول کر لیتے تھے جو کتاب وسنت سے قریب تر ہو۔ اگر یہ صورت نہ ہو سکتی تو ان کا اختلاف ذکر کر دیتے۔ لیکن کسی صورت صحابہ کے اقوال سے خروج نہ فرماتے۔

۴۔ حدیثِ مرسل اور حدیثِ ضعیف فقہ احمد کی چوتھی اصل یہ ہے کہ وہ حدیثِ مرسل اور حدیثِ ضعیف کو قبول کر لیتے تھے۔ اگر مسئلہ زیر بحث میں کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو تو ایسی صورت میں مرسل اور ضعیف حدیث کو وہ قیاس پر ترجیح دیتے۔ یاد رہے کہ یہاں "حدیثِ ضعیف" سے مراد

---

[1] یعنی "چار مہینہ دس دن" کے اندر اندر بچہ پیدا ہو جائے تو "چار ماہ دس دن" عدت ہوگی۔ اور اگر "چار مہینے دس دن" سے قبل بچہ پیدا نہ ہو تو عدت میں وضع حمل کا اعتبار ہوگا۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] اعلام الموقعین جلد ۱ صـ ۲۲

باطل اور منکر حدیث نہیں ہے۔ جس کی سند میں کوئی متہم راوی ہو، جو قابلِ حجت نہ ہو سکتا ہو۔

بقول حافظ ابن القیمؒ اس اصل کو دوسرے بہت سے علماء بھی مانتے ہیں، چنانچہ اس کی نسبت انہوں نے امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سب کی طرف کی ہے آگے چل کر ہم اس اصول پر تفصیل سے بحث کریں گے۔

۵۔ قیاس

پانچویں اصل جس کا حافظ ابن القیمؒ نے ذکر کیا ہے، قیاس ہے۔ یعنی اگر کسی مسئلے میں امام احمدؒ کو نص نہ ملتی، نہ کسی صحابی کا قول دستیاب ہوتا اور نہ کوئی مرسل یا ضعیف حدیث ہاتھ آتی تو قیاس سے کام لیتے تھے لیکن قیاس کا استعمال وہ شدید اور خاص ضرورت ہی کی صورت میں کرتے تھے[1]

یہ ہیں وہ اصولِ خمسہ جن کا ذکر حافظ ابن القیمؒ نے اپنی کتاب اعلام الموقعین کے شروع میں کیا ہے۔ لیکن اگر حنابلہ کی کتبِ اصول کا نظرِ غائر سے مطالعہ کیا جائے اور حافظ ابن القیمؒ کی متفرق اور مختلف کتابوں کو پیشِ نظر رکھا جائے تو ان اصول میں حک و اضافہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً پہلی اصل یہ ہے کہ نص سے مراد صرف کتاب نہیں بلکہ کتاب و سنت دونوں ہیں۔ امام احمدؒ بھی امام شافعیؒ کی طرح نص بول کر دونوں کو مراد لیتے ہیں، اس لیے کہ سنت کتاب کی شارح اور اس کے اجمال کی تفصیل کرتی ہے لہٰذا کتاب و سنت کا قطعاً ایک ہی مرتبہ ہے۔ اسی طرح دوسرے اصل میں تیسرے کا اور پہلے اصل میں چوتھے کا تداخل ممکن ہے، اگرچہ حافظ ابن القیمؒ کے بیان کردہ طریقے میں بعض مصلحتیں ضرور ہیں لیکن وہ اصل کو مانع نہیں۔ اس طور پر حافظ ابن القیمؒ کے بیان کردہ اصول اب چار ہی رہ جاتے ہیں، جو یہ ہیں:

(۱) کتاب (۲) سنت (۳) فتاویٰ صحابہ (۴) قیاس۔

اضافہ شدہ اصول

ان اصولوں پر جو مزید اضافہ ہو سکتا ہے وہ یہ ہے:

(۱) استصحاب

(۲) مصالحِ مرسلہ

---

[1] اعلام الموقعین جلد ۱ صفحہ ۲۶

(۴) سد ذرائع

کتب حنابلہ سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ امام احمد اجماع کو حجت مانتے تھے بشرطیکہ وہ واقع ہوچکا ہو اور کسی ایسے معیّن مسئلے میں ہو جس کے بارے میں اب تک اجماع نہ ہُوا ہو۔ امام شافعی، ابو یوسف اور خود امام احمد کا مسلک اس بارے میں یہی ہے۔ ضروری ہے کہ ہم اس مسئلے پر بھی بحث کریں، اور وضاحت سے بتائیں کہ اس سلسلے میں امام احمد کا موقف کیا ہے۔

اسی طرح یہ بات بھی ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ امام احمد کی فقہ اور اس کے اصول پر بھی یعنی کتاب و سنت، اجماع، فتاویٰ صحابہ، قیاس، استصحاب، مصالح مرسلہ اور سد ذرائع پر گفتگو کریں۔ گفتگو کا آغاز شریعتِ اسلامیہ کی بنیادی کتاب سے کرنا مناسب ہوگا۔

(۱) الکتاب

قرآن کریم شریعتِ اسلامیہ کا ستون، سرچشمۂ اوّل اور اصل واساس ہے۔ اس میں وہ قواعد اور احکام ہیں جو زمان ومکان کے تغیّر کے ساتھ تغیّر پذیر نہیں ہوتے۔ یہ وہ احکام وقواعد ہیں جو دُنیائے انسانیت کے لیے عمومی اور یکساں طور پر مفید اور نفع بخش ہیں۔ ان میں کسی فریق کو کسی دوسرے فریق پر کوئی خصوصیت اور امتیاز حاصل نہیں۔ قرآن کے اندر کلّی احکام کا بیان ہے اسلام کے صحیح عقیدوں کا ذکر ہے۔ اس میں وہ دلیلِ محکم ہے جو اس دینِ متین کی حجت پر دال ہے۔

قرآن چونکہ شریعتِ اسلامیہ کا سرچشمۂ اوّل ہے لہٰذا شروع ہی سے علماء اس کی تعلیم اور دراست پر توجہ کرتے چلے آئے ہیں۔ انھوں نے اس کی عبارات، اشارات، ظاہر اور نص سے احکام کا استخراج کیا ہے۔ متشابہہ کی تاویل اور مجمل کی تفصیل میں اجتہاد سے کام لیا ہے۔ وضاحت طلب چیزوں کو کھول کر بیان کیا ہے۔ قرآن کے عام اور خاص، ناسخ، منسوخ، اور طریقِ نسخ، کیفیتِ وقوعِ نسخ کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ علماء کا ہر گروہ اور طبقہ اس بات پر متفق ہے کہ اسلام کے شرائع اور قواعد کا مصدرِ اوّل قرآن کریم ہی ہے۔ دوسرے مسائل میں لاکھ اختلافات ہوں لیکن اس بارے میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہیں۔ اگرچہ یہ مسئلہ ضرور مختلف فیہ ہے کہ قرآن کے ساتھ سنت کا مقام کیا ہے؟ یعنی کیا سنت میں قرآن سے زائد احکام آسکتے ہیں یا نہیں؟ یا جو کچھ سنت سے حاصل ہوتا ہے کیا اسے بھی کسی نہ کسی طرح قرآن مجید کے تحت لایا جا سکتا ہے؟

اس مسئلے پر ائمۂ ثلاثہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی فقہ پر گفتگو کرتے

ہوئے دوسری کتابوں میں شرح وبسط سے گفتگو کر چکے ہیں اور ان ائمہ اور ان کے اتباع کی رائے پر بھی تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں۔ یہاں ہم اس تفصیل کی ضرورت نہیں سمجھتے کیونکہ اس بارے میں نہ تو امام احمد کا کوئی قول مروی ہے نہ حنابلہ نے آپ کی طرف کوئی نظریہ منسوب کیا ہے۔ لیکن اس جگہ ایک بات میں ہم تھوڑی سی وضاحت چاہتے ہیں کہ اس میں امام احمد کا نقطۂ نظر کیا ہے۔ گذشتہ صفحات میں اس پر کہیں اجمالی گفتگو تو ہو چکی ہے، یہاں اجمال کے بجائے تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ضرورت ہے اور یہ اس لیے کہ یہ مسئلہ فقہ حنبلی کی گویا روح ہے اور اس بارے میں امام احمد سے بحث بھی مروی ہے۔

حدیث کا مرتبہ

وہ مسئلہ یہ ہے کہ استنباطِ احکام کے سلسلہ میں سنت قرآن سے متاخر ہے یا مساوی؛ لیکن "تاخر و تساوی" کا سوال نفسِ مرتبہ میں نہیں، اس لیے کہ کسی اہلِ علم کے نزدیک مرتبے میں سنت قرآن کے مساوی نہیں۔ کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ قرآن سے بلحاظِ مرتبہ متاخر ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ قرآن اسلام کی سب سے پہلی حجت اور برہان ہے۔ وہی اسلام کا اولین سرچشمہ ہے، اور اس لیے بھی کہ سنت اپنی حجیت کے ثبوت میں قرآن مجید کی مرہونِ منت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ۔ (۳۳-۳۶)

اللہ اور رسول جب کسی امر کا فیصلہ فرما دیں تو کسی مردِ مومن اور کسی مومنہ عورت کے لیے اس میں چون وچرا کی گنجائش نہیں ہے۔

ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا! (۵۹-۷)

رسول جو کچھ فرمائے مان لو، جس بات سے منع کرے، رک جاؤ۔

خدائے بزرگ و برتر یہی فرماتا ہے:۔

وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (۴-۸۰)

جس نے رسولِ کریمؐ کی اطاعت کی اس نے درحقیقت خدا کی اطاعت کی۔

اس طرح کی متعدد آیتیں قرآنِ کریم میں موجود ہیں۔ جو سنّت کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں، اور جب سنّت کی حجیت قرآن سے ثابت ہے تو ماننا پڑے گا کہ اس کا مقام قرآن کے بعد ہے۔ اس کے برابر یا اس سے پہلے نہیں۔ کیونکہ اگر قرآن نہ ہوتا تو سنّت کی حجیت کی دلیل کہاں سے ملتی؟

پس اعتباری اور استدلالی طور پر قرآن سے سنّت کا متاخر ہونا ایسی بات ہے جس پر نہ کسی طرح کا شک وشبہ وارد کیا جا سکتا ہے، نہ اہلِ نظر اس باب میں مختلف الآراء ہیں۔ بلکہ یہاں موضوعِ بحث یہ ہے کہ قرآن سے استخراجِ احکام کے سلسلہ میں سنّت کا وجود لازمی ہے، اس لیے کہ سنّت درحقیقت قرآن کا بیان اور اس کی توضیح ہے۔ چنانچہ خدا خود فرماتا ہے:۔

وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (۱۶-۴۴)

(یہاں "ذکر" سے مراد سنّت ہی ہے)

حنفیہ اور مالکیہ قرآن سے استخراجِ احکام کرتے ہیں، لیکن احادیثِ آحاد، اگر قرآن سے متفق ہوں تو انہیں قبول کر لیتے ہیں اور اگر متفق نہ ہوں یا اس کے عام کو خاص کرتی ہوں تو نہیں قبول کرتے[1] احناف تو اس مسلک پر عام طور پر عمل کرتے ہیں، مالکیہ کبھی کبھی، جیسا کہ قرآن سے ظاہری معارضہ رکھنے کے باعث انہوں نے وہ حدیث ردّ کر دی[2] جس میں کسی برتن کے اندر کتے کے منہ ڈالنے (اور اس کے سات دفعہ دھونے کا) ذکر ہے۔

شافعیہ، سنت کو قرآن کا بیان اور توضیح مانتے ہیں، چنانچہ اگر ظاہرِ قرآن سنت کے خلاف ہو تو وہ سنت کو ردّ نہیں کرتے، بلکہ ظاہرِ قرآن کے عام کو سنت سے خاص کر دیتے ہیں، وہ قرآن کو سنت سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، اس لیے کہ سنت قرآن کا بیان، اور

---

[1] امام مالکؒ کے جن مسائل سے مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ اس بارے میں عام حنفیہ کی طرح ہیں ان سے مصنف کی تائید نہیں ہوتی جیسا کہ ہم آئندہ حاشیہ میں اس کی طرف اشارہ کریں گے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] اس حدیث کو امام مالکؒ نے رد نہیں کیا بلکہ خود مؤطا میں اسے لائے ہیں اور اس پر عمل کے بطور وجوب کے قائل ہیں لیکن ان کو اس میں تامل ہے کہ یہ دھونا نجاست کے لیے ہے۔ اور یہ امر دیگر ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

اس کی تفسیر ہے، چنانچہ بعض فقہا تو یہاں تک کہتے ہیں کہ سنت قرآن پر بالا ہے، اس لیے کہ سنت اس کی تفسیر اور بیان ہے، وہی اس کے اجمال کی تفصیل کرتی ہے، وہی قرآن کے ناسخ اور منسوخ کو بتاتی ہے، وہی مطلق کو مقید کرتی ہے، چنانچہ امام شافعی قرآن اور سنت کو بلحاظ استدلال ایک درجہ پر رکھتے ہیں، اس لیے کہ دوسرا پہلے کی تفسیر و توضیح ہے۔ امام احمد بھی اسی نقطۂ نظر کے حامی ہیں۔ حافظ ابن قیم نے جہاں امام احمد کے استدلال کا ذکر کیا ہے تو اصل اوّل "نصوص" کو قرار دیا ہے، اور بیان و احکام کے سلسلہ میں نصوصِ قرآن کو نصوصِ سنت پر مقدم نہیں کیا ہے، اگرچہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، قرآن کو مرتبے کے لحاظ سے سنت پر تقدم حاصل ہے۔ یہ مسئلہ چونکہ حنبلی مسلک کا جوہری ہے اس لیے یہاں ہم اس پر ذرا تفصیل سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔

کتاب اور سنت میں تعارض ممکن نہیں

امام احمد اس مسلک پر بڑی سختی کے ساتھ قائم ہیں کہ سنت نبویہ قرآن کی مفسّر ہے وہ اسے بھی فرض نہیں کرتے کہ ظاہر قرآن اور سنت میں تعارض واقع ہو سکتا ہے، اس لیے کہ ظاہر قرآن اسی چیز پر محمول کیا جائے گا جس جانب سنت رہنمائی کر رہی ہے، کیونکہ سنت قرآن کا بیان ہے اور قرآن کے احکام و فقہ کی مفسّر ہے، امام احمد نے ایک کتاب ان لوگوں کے رد میں لکھی ہے جو ظاہر قرآن کو لے لیتے ہیں اور سنت کو ترک کر دیتے ہیں اپنی مذکورہ کتاب کے مقدمہ میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

> "خدائے بزرگ و برتر نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی کتاب نازل فرمائی، جو اس کی پیروی کرنے والوں کے لیے ہدایت اور نور ہے، خدا نے اپنے رسولؐ کو قرآن کے ظاہر اور باطن، خاص و عام، اور ناسخ و منسوخ کا رہنما بنایا، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، کتاب الٰہی کی تعبیر اور اس کے مفہوم و معنیٰ کی وضاحت کرنے والے تھے، اس بات کو ان صحابہ نے دیکھا جنہیں خدا نے اپنے نبی کی رفاقت کے لیے چنا تھا اور انھوں نے رسولؐ کی تعبیریں نقل کیں۔ پس وہ لوگ اپنے مشاہدہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ اس حقیقت کے آشنا تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد

وہی قرآن وسنت کے تعبیر کنندہ رہ گئے ہیں ا؎

پھر امام احمد نے بہت سی آیاتِ کریمہ نقل کی ہیں جو اطاعتِ رسولؐ پر دال ہیں اور ان لوگوں کی تردید کرتی ہیں جو ظاہر قرآن کو سنت پر مقدم رکھتے ہیں۔

امورِ سہ گانہ اس سے تین امور پر روشنی پڑتی ہے۔

(۱) ـــــ اول یہ کہ قرآن کا ظاہر سنت پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ یہ امام احمد کا بہت صاف اور واضح قول ہے۔

(۲) ـــــ دوم یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی قرآن کے مفسر تھے۔ آپ کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ آیاتِ قرآنی کی تاویل یا تفسیر کرے۔ اس لیے صرف سنت ہی قرآن کا بیان ہے۔ اور یہ بیان سنت کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے نہیں حاصل کیا جا سکتا۔

(۳) ـــــ سوم یہ کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی اثر مروی نہ ہو تو صرف صحابہ ہی تفسیرِ قرآن کا حق رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کی آنکھوں کے سامنے قرآن اُترا، جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیاتِ قرآنی کی تاویل سنی اور جو سنتِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت اچھی طرح واقف ہیں۔ لہٰذا اُن کی تفسیر سنت ہی قرار دی جائے گی۔

امام احمد نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ قرآن کی تفسیر صرف اثر سے ہی کی جا سکتی ہے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اپنے ایک رسالہ میں جو انھوں نے تفسیر پر لکھا ہے صراحت کی ہے کہ اگر کسی آیت کے بارے میں صحابہ سے کوئی تفسیر مروی نہ ہو تو تابعین کی تفسیر قبول کر لی جائے گی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

"اگر صحابہ سے قرآن کی کوئی تفسیر نہ ملتی ہو تو بہت سے ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ پھر تابعین کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ رہا امام شعبہ کا یہ قول کہ "تابعین کے اقوال فروع میں حجت نہیں ہیں۔ پھر وہ تفسیر میں کس طرح حجت مان لیے جائیں گے؟"

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہی کسی دوسرے پر حجت نہیں ہوگا۔ لیکن

اگران کا اجماع کسی مسئلے پر ہو تو پھر اس پر شک و شبہ نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ باہم مختلف الآرا ہوں تو ایک تابعی کا قول دوسرے تابعی پر حجت نہیں ہو گا۔ ایسی صورت میں قرآن و سنت کے لغت یا عرب کے عام لغت یا اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔"[1]

امام ابن تیمیہؒ قرآن کی تفسیر بالرائے کو سخت ناپسند کرتے ہیں، جیسا کہ زمخشری وغیرہ نے کیا ہے۔ لیکن یہ ناپسندیدگی ایسے موقع پر بے موقع ہو جاتی ہے جب کہ کسی آیت کی تشریح سنت سے یا تفسیر صحابہؓ سے نہ ہوتی ہو، کیونکہ اس قول کا مطلب تو یہ ہوا کہ قرآن کو سمجھنے کی کوشش ہی نہ کی جائے، بلکہ لوگوں کو اس کام سے روک دیا جائے یعنی فہم قرآن[2] کا دروازہ ان پر بند کر دیا جائے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بات اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ وصف قرآنی کے منافی ہو گی۔ کیونکہ وہ خود قرآن کو کتاب مبین یعنی بیّن اور واضح کتاب فرماتا ہے۔ قرآن کی تفسیر بالرائے کے بارے میں ممتاز علماء کا ایک بہت بڑا گروہ جس میں حجۃ الاسلام غزالیؒ بھی شامل ہیں یہ خیال رکھتا ہے کہ وہ جائز ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اپنے مخصوص مسلک کو قرآن سے کشید کرنے کی کوشش نہ کی جائے، اس طور پر کہ مفسر قرآن کے مفہوم کو زبردستی اپنے مسلک سے چسپاں کرنے کی کوشش کرے جیسا کہ زمخشری نے اپنی تفسیر

---

[1] مقدمہ فی اصول التفسیر ص ۲۸ - طبع دمشق

[2] مصنف نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا مطلب درست نہیں سمجھا۔ شیخ الاسلامؒ "فہم قرآن" کا دروازہ بند نہیں کرتے اور مصنف نے اپنے فہم کے مطابق تفسیر کرنے کو جس شرط کے ساتھ مشروط کیا ہے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور دوسرے محققین کا قریباً یہ مسلّمہ اصول ہے۔ بات یہ ہے کہ اپنے "فہم کے مطابق" کسی نقلی یا عقلی وجہ یا قرآن کے سیاق و سباق کی رُو سے تفسیر کرنا امر دیگر ہے، اور "تفسیر بالرائے" امر دیگر۔ تفسیر بالرائے کسی صحیح نقلی یا معقول دلیل کے بغیر کا نام ہے، وشتان ما بینہما، خود شیخ الاسلامؒ اسی مقدمہ اصول التفسیر میں لکھتے ہیں: اما تفسیر القرآن بمجرد الرای فحرام واما من تکلم بما یعلم من ذالك لغۃ وشرعاً فلا حرج علیہ (ص۳۱) علامہ زمخشری کی جس قسم کی تفسیر پر امام ابن تیمیہؒ انکار کر رہے ہیں وہ ان کے نزدیک اول الذکر کے ذیل میں آتی ہے جیسا کہ خود مصنف کو بھی اس کا اعتراف ہے (حنیف بھوجیانی)

میں کہیں کہیں مسلکِ اعتزال ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

قرآن کے سلسلے میں حافظ ابن قیمؒ نے سنت کو تین صورتوں پر تقسیم کیا ہے!

(۱)——— اول یہ کہ سنت ہر اعتبار سے قرآن کے موافق ہو، اس صورت میں قرآن و سنت میں توارد مانا جائے گا۔ یعنی یہ کہ کسی مسئلے پر قرآن و سنت دونوں دلالت کرتے ہیں۔

(۲)——— دوم یہ کہ قرآن کے مفہوم کی سنت تفسیر یا توضیح کرتی ہو۔

(۳)——— سوم یہ کہ وہ اس چیز کو واجب کرتی ہو جس کے ایجاب کے بارے میں قرآن ساکت ہو۔ یا اسے حرام قرار دیتی ہو جس کی تحریم کے بارے میں قرآن خاموش ہو۔

سنت کسی نہج سے بھی ان اقسامِ سہ گانہ سے باہر نہیں جا سکتی، وہ کسی طور پر بھی قرآن سے معارض نہیں ہو سکتی ہے اگر وہ قرآن پر کچھ اضافہ کرتی ہے تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریع ہے جس کی اطاعت واجب اور اس کی نافرمانی قطعاً ناجائز ہے اور یہ بات سنت کو کتاب اللہ پر مقدم نہیں کر دیتی بلکہ خدا نے اپنے رسول کی اطاعت کا جو حکم دیا ہے اس کی متابعت ہے۔ پھر کسی صاحبِ علم کے لیے یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ کتاب اللہ پر حدیث نبویؐ سے زیادتی قبول نہ کرے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو بیوی کی چچی اور خالہ کے جمع کرنے کی حرمت جس حدیث سے ثابت ہے اس سے بھی اُسے انکار کرنا پڑے گا اور تحریم رضاعت والی حدیث بھی وہ قبول نہیں کر سکتا۔[۱]

امام احمد اور حنابلہ کی ان نقول سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ظاہر قرآن کے محتملات میں سے ایک احتمال کی تعیین سنت ہی سے ہو سکتی ہے، اور اگر کسی جگہ سنت موجود نہ ہو تو قرآنِ حکیم اپنے ظاہر پر رہے گا، مثلاً ایسے الفاظ جو عموم پر دلالت کرتے ہیں مالکیہ کے نزدیک ان کی ظاہر دلالت عموم پر ہو گی۔ اور اسی اصول پر کلام کی تفسیر کی جائے گی۔ البتہ سنت میں کوئی ایسی چیز پائی جائے جو خصوص پر دلالت کرتی ہو تو قرآن کا عام اسی پر محمول

---

[۱] اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۲۳۲

لیا جائے گا۔ بنا بریں سنت خواہ احادیثِ مستفیضہ پر مشتمل ہو یا متواترہ یا آحاد پر، بہرحال سنت قرآن کے عالم کو خاص، اس کے مطلق کو مقیّد اور اس کے مجمل کی تفسیر کرے گی۔ کیونکہ سنت قرآن کا بیان ہے لہٰذا قرآن اور سنت کے مابین تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اس نقطۂ نظر کے مطابق امام احمد سنت کو قرآن پر اس لیے بالا سمجھتے ہیں کہ وہ اس کی تفسیر کرتی ہے اور اس کے احکام کی وضاحت کرتی ہے۔

شاطبیؒ اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"علماء کے نزدیک سنت، کتاب کے مفہوم و معنیٰ کے بارے میں اپنا فیصلہ صادر کرتی ہے۔ اس کے برعکس کتاب، سنت کے مفہوم و معنیٰ کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کرتی اس لیے کہ کتاب یعنی قرآن میں جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ دو یا دو سے زیادہ امور کا محتمل ہو سکتا ہے۔ وہ سنت ہی ہے جو ان امور میں سے ایک کی تعیین کرتی ہے ایسی صورت میں سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قرآن کا ظاہری مقتضا ترک کر دیا جائے گا۔ مثلاً قرآن نے چور کے لیے قطع ید کا حکم صادر فرمایا ہے لیکن سنت اس عام حکم کو یوں خاص کرتی اور بتاتی ہے کہ اتنی مقدار میں چوری کرنے والے کے ہاتھ کاٹے جائیں گے اس سے کم کے نہیں۔ زکوٰۃ کے بارے میں قرآن کا جو حکم ہے اُس کے ظاہر الفاظ سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ زکوٰۃ ہر مال پر لی جائے گی سنت اس عام حکم کو اس طرح خاص کر دیتی ہے کہ اس اس طرح کے مال پر زکوٰۃ لی جائے گی، ہر مال پر نہیں۔ اسی طرح قرآن میں یہ بتانے کے بعد کہ فلاں فلاں عورتوں سے نکاح نہیں کیا جا سکتا، فرمایا ہے "ان کے علاوہ جس سے چاہو نکاح کرلو" لیکن سنت یہ بتاتی ہے کہ کوئی عورت اپنی چچی یا خالہ کی سوت نہیں بن سکتی[1]"

یہ ہے امام احمد کا مسلک کہ سنت قرآن کریم کی مفسّر و شارح ہے، امام شافعی نے بھی "الرسالہ" میں اس کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ امام احمد نے جب پہلی دفعہ امام شافعی کا مکہ شریف میں درسِ حدیث سنا تو آپ کی حدیث پسند

---

[1] موافقات شاطبی ص ۲۹۔ ج ۴

طبیعت کو یہ امر بہت بھایا کہ امام شافعیؒ حدیث کو قرآن کا شارح قرار دیتے ہیں۔ اس بنا پر نامناسب نہ ہوگا، اگر ہم امام شافعی کا کلام یہاں ذکر کردیں جس سے حنبلی نقطۂ نظر کی وضاحت ہوسکے۔

امام شافعیؒ احکام قرآن کی دو قسمیں کرتے ہیں:

(۱) —— قرآنی حکم اتنا صاف اور واضح ہو کہ اسے کسی تفسیر یا تشریح کی ضرورت نہ ہو، مثلاً لعان کی آیت کہ اس میں لعان سے متعلق بنیادی باتوں کی تشریح آگئی ہے، اگرچہ نتائجِ مترتبہ کا ذکر نہیں ہے اور ان کی تشریح سنتِ نبوی نے کی ہے۔

(۲) —— قرآن نے کسی مسئلہ کی پورے طور پر وضاحت نہ کی ہو، اور بغیر سنت کی رہنمائی کے اس کی توضیح ممکن نہ ہوئی ہو۔

پھر اس کی مثالیں دی ہیں جن کو ہم تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں:۔

(۱) —— یہ کہ کلامِ الٰہی میں دو طرح کے احتمالات ہوسکتے ہوں اور سنت نے ان میں سے کسی ایک کی تعیین کردی ہو، مثلاً مطلقہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ اگر تیسری طلاق واقع ہوجائے تو جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد کے حبالۂ نکاح میں نہ آجائے، طلاق دینے والے مرد سے شادی نہیں کرسکتی۔ یعنی ”فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ (۲-۲۳۰) بظاہر اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مطلقہ عورت اگر کسی دوسرے مرد سے شادی کرلے تو دخول کے بغیر بھی اس سے علیحدہ ہوکر پہلے مرد سے جس نے طلاق دی تھی شادی کرسکتی ہے، اور صرف عقدِ نکاح پہلے مرد کے حلالہ کے لیے کافی ہے، اور یہ احتمال بھی ہے کہ دخول کے بغیر وہ پہلے مرد پر حلال نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ لفظ ”نکاح“ وطی اور عقد دونوں پر بولا جاتا ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس عورت کے بارے میں جسے تین طلاقیں مل چکی تھیں، اور اس نے دوسرے شخص سے نکاح کرلیا تھا، بعدہٗ اس نے جب اپنے سابق میاں کے ہاں واپس جانے کے لیے کہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَحِلِّيْنَ لَهُ حَتَّىٰ تَذُوْقِيْ عُسَيْلَتَهُ — یعنی، تو اپنے پہلے مرد پر اس وقت تک حلال نہیں

وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ" ہو سکتی جب تک تو اس نئے شوہر کا مزانہ چکھ لے اور وہ تیرا لذت آشنا نہ ہو جائے۔

اس طرح سنت نبویؐ نے دونوں احتمالوں میں سے ایک کا تعین کر دیا، یعنی بغیر دخول کے حلالہ نہیں مانا جائے گا۔

(۲) ـــــ یہ کہ قرآن میں کوئی بات مجمل طور پر آئی ہو، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفصیل فرمادی ہو، جیسا کہ اکثر فرائض شرعیہ میں صورت حال یہی ہے۔ مثلاً نماز ازروئے قرآن فرض ہے لیکن اجمالی طور پر جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا (۴-۱۰۳) اسی طرح زکوٰۃ بھی ازروئے قرآن اجمالی طور پر فرض ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا۔ (۹-۱۰۳) حج کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔

لیکن یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ نماز کتنی تعداد میں ہے؟ سفر میں اس کی صورت کیا ہوگی؟ حضر میں وہ کس طرح پڑھی جائے گی؟ اسی طرح زکوٰۃ کے بارے میں سنت ہی نے ہر قسم کے مال کی مقادیر واجبہ کا ذکر فرمایا ہے، اور شروطِ وجوب بیان فرمائے ہیں۔ حج کے بارے میں بھی، حج کے مناسک اور مواقیت سنت ہی سے معلوم ہوتے ہیں ـــــ اس طرح گویا سنت قرآن کی تفسیر ہے۔

(۳) ـــــ کسی عام حکم کو خاص کرنا، یعنی اگر قرآن میں کوئی حکم عام ہو، اور سنت سے اس کا خاص ہونا ثابت ہوتا ہو تو یہ خصوص تفسیر بن جائے گا، جو یہ بتائے گا کہ اس عام سے مراد خاص ہے، مثال کے طور پر قرآن کا ایسا حکم جو بظاہر عام ہے لیکن اس سے مراد خاص ہے، اور سنت اس کی تخصیص پر دال ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ۔ (۵-۳۸)

چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کے کرتوت کی جزا اور خدا کی طرف سے سزا ہے۔

اس آیہ کریمہ سے ایک عام حکم نظر کے سامنے آتا ہے، یعنی جو شخص چوری کرے اس

کے ہاتھ کاٹ دو، خواہ مال مسروقہ کم ہو یا زیادہ، اور خواہ اس کی نوعیت کیسی ہی ہو، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ پھل اور کھجور کا بور چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس میں "حرز" نہیں پایا گیا جو "چوری" کے مفہوم میں داخل ہے۔ نیز جس نے چار دینار سے کم کی چوری کی ہو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کا لفظ تو عام تھا، اور اس کا ظاہر عموم پر دلالت بھی کرتا تھا، لیکن سنت نے اس میں تخصیص پیدا کر دی کہ نہیں اس عام سے مراد خاص ہے۔

اسی طرح میراث کی آیت میں مالی وصیت کا معاملہ ہے۔ ظاہرِ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ وصیت مطلقاً تقسیم میراث پر مقدم ہے، لیکن سنت نے بتایا کہ تقدیم وصیت کا حکم اس وقت ہے جب وصیت ثلث مال سے کم ہو، تو یہاں ظاہرِ قرآن کا عموم سنت سے خاص ہو گیا۔

فقہا کے دو گروہ ہم بتا چکے ہیں کہ امام احمد سنت کو ظاہرِ قرآن کا مفسر مانتے ہیں، اور احادیثِ آحاد سے قرآن کے عام کی تخصیص تسلیم کرتے ہیں۔ یہاں سے فقہاء کے دو گروہ پیدا ہو جاتے ہیں، ایک وہ جس پر رائے غالب ہے، دوسرا وہ جس پر اثر کا غلبہ ہے۔ جن فقہاء پر رائے غالب ہے وہ اخبارِ آحاد سے قرآن کے عام کی تخصیص جائز نہیں سمجھتے، وہ قرآن کے عمومات کو عموم ہی کے درجہ میں رکھتے ہیں برعکس اس کے وہ فقہاء جن پر اثر کا غلبہ ہے وہ حدیثِ آحاد سے قرآن کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں۔ جو فقہاء عمومِ قرآن کے مقابلہ میں حدیثِ آحاد کو رد کر دیتے ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ[1] نے صحابہ کو جمع کیا اور انہیں حکم دیا کہ جو حدیث کتاب الٰہی کی مخالف ہو اسے رد کر دیں۔ حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو جو مطلقہ مبتوتہ کے نفقہ کے بارے میں ہے رد کر دیا اور فرمایا:

---

[1] حضرت ابوبکرؓ کا یہ قول معلوم نہیں مصنف نے کہاں سے لیا ہے۔ متداول کتبِ حدیث و آثار میں مجھے یہ اثر نہیں مل سکا۔ بظاہر اس کی نسبت حضرت ابوبکرؓ کی طرف صحیح نہیں۔ واللہ اعلم (حنیف بھوجیانی)

"ایک عورت کے قول پر ہم کتاب اللہ کو ترک نہیں کر سکتے، کیا معلوم وہ سچ کہتی ہے یا جھوٹ بولتی ہے؟"

اسی طرح حضرت عائشہ رضؓ نے گھر والوں کے رونے کے سبب تعذیب میت والی حدیث کو ماننے سے انکار کیا تھا، اور اس کے مقابلہ میں قرآن کی یہ آیت تلاوت فرمائی تھی:
لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی یعنی کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا۔

قارئین کتاب نے اندازہ کر لیا ہوگا کہ فقہاء رائے (حنفیہ) اپنے مسلک میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کے نقش قدم پر چلتے ہیں، لہٰذا انہیں مبتدعین میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔[2]

---

[1] یہ اشارہ شاید سورۂ طلاق کی اس آیت کی طرف ہے جس میں مطلقہ کے لیے وجوب نفقہ کا حکم ہے۔ امام احمد کا مسلک حضرت فاطمہؓ کی حدیث کے مطابق ہے (مصنف) لیکن قرآن کا ظاہر امام احمد کے نزدیک (حضرت فاطمہؓ وغیرہ کی اتباع میں) اس حدیث سے مخصوص ہے اور قرآنی حکم رجعیہ کے لیے ہے۔ حافظ ابن القیمؒ نے زاد المعاد، ج ۴ صفحہ ۱۶۰-۱۷۴ میں اس پر مدلل بحث کی ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] یہ نتیجہ درست نہیں، حضرت ابوبکرؓ کے محولہ قول کا کہیں اتا پتہ نہیں۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی ان دونوں حدیثوں کو ترک کرنے کی وجہ یہ نہیں تھی کہ ان کے نزدیک عموم و ظاہر قرآن کا حدیث سے تعارض ہے بلکہ وجہ توقف صرف یہ تھی کہ مبادا حضرت فاطمہؓ یا حضرت ابن عمرؓ حدیث کے لفظ بھول گئے ہوں یا انہیں سمجھنے میں غلطی لگ گئی ہو، بنابریں جب روایت کے ماننے میں انہیں تامل ہوا تو قرآن کا عموم ان کے نزدیک اپنی جگہ پر قائم رہا۔ پس اس "مستحدث" قاعدے کی بنیاد یہ آثار نہیں ہو سکتے۔ علاوہ ازیں یہاں یہ امر ذہن نشین کرنے کا ہے کہ بعض اخبار آحاد ایسی ہیں جو صحابہ و تابعین کے عہد میں اضافی طور پر اخبار آحاد ہی تھیں، لیکن جب وہ دواوین سنت میں مدون ہو گئیں تو تعدد مخارج اور علمائے حدیث و فقہ کے مدار تلقی و قبول ہونے کی وجہ سے انہیں "تلقی بالقبول" کا درجہ حاصل ہو گیا اور حسب تصریحات محققین "تلقی بالقبول" سے حدیث مستفیض ہو جاتی ہے اور اس کا ثبوت یقینی یا قریب بہ یقین حد تک پہنچ جاتا ہے۔ مثلاً صحیح کی احادیث۔ لہٰذا اس طرح کی "اخبار آحاد" کو مسترد کرنے والا "مبتدع" ٹھہرے گا، متبع نہیں ہوگا۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ محدثؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس کی تصریح کی ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

امام مالکؒ اور فقہائے عراق

گزشتہ اوراق میں اجمالی طور پر ہم فقہائے عراق کے مسلک کا ذکر کر چکے ہیں، جو یہ ہے کہ ظاہر قرآن پر ہر حالت میں عمل کرنا چاہیئے۔ یہ لوگ قرآن کے عموم کے مقابلہ میں خبر آحاد کو نہیں مانتے۔ اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ سنت کے ماہر امام مالکؒ بھی اپنے مسلک کے اعتبار سے فقہاء عراق سے قریب[1] تھے، اگرچہ یہ ضرور ہے کہ ہر معاملہ میں ان کے ہم آہنگ نہیں تھے، امام مالکؒ فقہائے عراق سے قرآن کے عام کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں، وہ اس طرح دلالت کے لحاظ سے ظنی[2] ہے، جیسا کہ امام شافعی اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن امام مالکؒ فوراً ہی ان دونوں بزرگوں سے بھی اختلاف کرنے لگتے ہیں، یعنی وہ حدیث آحاد کو عام قرآن کا مخصص ہر حال میں نہیں مانتے، کبھی مانتے ہیں اور کبھی نہیں مانتے۔

ہم دیکھتے ہیں امام دار الہجرت (مالکؒ) ظاہر قرآن کے مقابلہ میں خبر (حدیث) کو رد[3] کر دیتے ہیں، مثلاً حدیث ہے:۔

نهى محمد صلى الله عليه وسلم عن اكل كل ذى مخلب من الطير!

"یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے چنگل والے پرندے کو کھانے سے منع فرمایا ہے[4]۔"

لیکن اس سلسلہ میں امام مالکؒ کا مسلک اباحت عام ہے، وہ پرندہ کا گوشت جائز سمجھتے ہیں خواہ وہ شکاری ہو یا نہ ہو، اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم سے استدلال کرتے ہیں:۔

قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْمَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا — کہہ دو (اے نبیؐ) کہ نہیں پاتا میں اس چیز میں جو وحی

---

[1] یہ امر محل نظر ہے، جیسا کہ اوپر کے کسی حاشیہ میں ہم نے اشارہ کیا ہے۔ (حنیف)

[2] ان مباحث میں "ظنی" سے مراد اردو کا ظن نہیں جو گمان و شک کے طور پر مستعمل ہے بلکہ "ظنی" سے مراد اہل علم کی وہ خاص اصطلاح ہے جو غالب گمان کے معنی میں ہے اور جس پر عقیدہ و عمل ضروری ہے۔

[3] یہ محل نظر ہے جبتک یہ پتہ نہ چلے کہ یہ حدیث امام مالکؒ کے نزدیک صحیح تھی اور کو صحیح تسلیم کرنے کے بعد محض ظاہر قرآن سے مقابلے کی وجہ سے حدیث کو ترک کیا اس وقت تک کیسے کہا جا سکتا ہے کہ ترک کی وجہ یہ تھی اصل یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ روایت صحت کو پہنچی ہی نہیں۔ (حنیف) [4] یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ (حنیف)

عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗۤ اِلَّاۤ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ (۶-۱۴۵)

کی گئی ہے میری طرف کہ حرام کرنے والی ہو کھانا کھانے والے پر، سوائے مردار، دمِ مسفوح اور لحمِ خنزیر کے۔

چنانچہ اس آیت کی بنا پر وہ حدیثِ مذکور کی تضعیف کرتے ہیں اور اسے چھوڑ دیا ہے۔

اور کبھی وہ سنّت کو ظاہرِ قرآن پر مقدم بھی کر دیتے ہیں، مثلاً قرآن وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ کہہ کر بیانِ محرمات کے ساتھ ہی، ہر عورت سے عمومِ الفاظ میں شادی جائز قرار دیتا ہے۔ لیکن ازروئے حدیث بیوی کے ساتھ اس کی پھوپھی اور خالہ کو جمع نہیں کیا جا سکتا۔ گویا حدیث قرآن کے عام کو خاص کر دیتی ہے۔ اور امام مالکؒ اس تخصیص کو مانتے ہیں۔

مالکی علماء نے اپنے استقراء کی روشنی میں امام مالکؒ کے مسلک کو یوں منقح کیا ہے کہ وہ عام طور پر ظاہرِ قرآن کو سنت پر، امام ابو حنیفہؒ کی طرح مقدم رکھتے ہیں، البتہ اگر سنت کی تائید کسی دوسرے امر یعنی قیاس یا عملِ اہلِ مدینہ سے ہوتی ہو تو اس صورت میں وہ سنت کو عمومِ قرآن کا مخصص یا مطلق کو مقید مان لیتے ہیں، اور اگر سنت عملِ اہلِ مدینہ یا قیاس سے موافقت نہ رکھتی ہو تو پھر وہ قرآن کے ظاہر الفاظ پر عمل کرتے تھے، اور اس سے معارضہ رکھنے والی حدیثِ آحاد کو رد کر دیتے تھے، لیکن حدیثِ متواتر اور حدیثِ مستفیض چونکہ نسخِ قرآن پر دال ہے، لہٰذا اسے تخصیصِ عام اور تقییدِ مطلق کا حق اور زیادہ حاصل ہے۔ نیز اس صورت میں دونوں نصوص پر عمل بھی ہو جاتا ہے اور کوئی بھی ان سے بیکار نہیں ہوتا۔

عمومِ قرآن اور سنت کے بارے میں یہ ہے مالکؒ کا مسلک، یہ مسلک فقہاءِ عراق سے بہت قریب ہے، اور اگر کچھ مستبعد بھی ہے تو برائے نام!

احادیث آحاد اور ائمہ فقہ

یہ ہیں عمومِ قرآن کے بارے میں احادیثِ آحاد کی حیثیت سے متعلق علماء کے مختلف نظریئے، حنفیہ ہر اس خبرِ آحاد کو نہیں مانتے جو عمومِ قرآن کو خاص صورت سے وابستہ کرتی ہو، بجز اس صورت کے کہ پہلے ہی سے عام کا کوئی مخصص بن چکا ہو، امام مالکؒ کا بھی تقریباً یہی مسلک ہے وہ بھی حدیثِ آحاد کو رد کر دیتے ہیں، اگر اہلِ مدینہ کا عمل یا قیاس اس کی تائید نہ کرتا ہو،

امام شافعیؒ کی رائے دوسری ہے، وہ ہر خبر صحیح کو عمومِ قرآن کا مفسر مانتے ہیں، اور اللہ سبحانہٗ تعالیٰ کی مراد کا بیان تسلیم کرتے ہیں۔

امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، وہ بھی اسی راستہ پر گامزن ہیں، جس پر امام شافعی رہروی کر رہے ہیں۔ حافظ ابنِ قیم، امام احمد اور امام شافعی کی ہمنوائی کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں کو رد کر دینے کا سلسلہ اس طرح بڑھتا رہے کہ ظاہر کتاب کا جو مفہوم کوئی شخص سمجھ رہا ہے وہی صحیح ہے تو اکثر سنن رد کر دی جائیں گی اور بالکلیہ باطل قرار پائیں گی، جو کوئی بھی چاہے، عموم یا اطلاقِ آیات کے بہانے سے اپنے مذہب کے خلاف ہر سنتِ صحیحہ کو رد کر سکتا ہے۔ وہ بڑی آسانی سے کہہ سکتا ہے کہ یہ سنت اس فلاں عموم قرآنی کے مخالف ہے، یا اس اطلاق کے خلاف جاتی ہے، للہذا ناقابلِ قبول ہے۔ جیسے روافض نے یہ حدیث رد کر دی ہے:

"نَحْنُ مَعَاشِرَ الْاَنْبِیَاءِ لَا نُوْرَثُ (بخاری) یعنی ہم پیغمبران خدا کا کوئی وارث نہیں ہوتا"

اور دلیل میں قرآن کا یہ عموم لائے ہیں:

یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ (۴-۱۱)	اللہ تعالیٰ تمہیں اپنی اولاد کے لیے حکم دیتا ہے کہ لڑکے کا وراثت میں حق لڑکی سے دوگنا ہے۔

للہذا کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے فہمِ قرآن کے مطابق کسی سنت کو رد کر دے، سوا اس صورت کے کہ وہ اس کا ضعیف ہونا ثابت کر دے!"

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ امام احمد ہر صحیح حدیث کو قبول کرتے ہیں اور وہ اس کی کوئی ضرورت نہیں سمجھتے کہ حدیث کو پہلے قرآن پر پیش کیا جائے، ان کے نزدیک حدیث قرآن کی تفسیر ہے۔ اگر بالفرض نظر بہ ظاہر قرآن و حدیث میں تعارض نظر آئے تو حدیث کا ایسا مطلب لیا جائے گا جس کی بنا پر وہ قرآن کے مخالف نہ رہے۔

امام احمد کے اصولوں کے مطابق، سنت دوسری اصل ہے، یا دوسرے الفاظ میں یوں سمجھیے کہ یہ اصلِ ثانی، اصلِ اوّل کا ایک حصّہ ہے، جیساکہ بتایا جا چکا ہے کہ حافظ ابن قیم نے نصوصِ صحیحہ مسندہ کے بارے میں بتایا ہے کہ امام احمد انہیں ایک ہی چیز قرار دیتے ہیں چنانچہ کتاب اور سنتِ صحیحہ کو اصلِ واحد قرار دیا ہے، اس لیے کہ سنت بیانِ قرآن ہے، اس کی متمم ہے۔ ان دونوں کے مابین تعارض پیدا ہی نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ سنّت کی حیثیت تفسیر کی ہے۔ اگر بظاہر تعارض معلوم ہو تو سنت کی تاویل کر لی جائے گی۔

لیکن سنت کی حیثیت قرآن کے اصلِ اوّل ہونے کے منافی نہیں ہے، کیونکہ قرآن ہی سے حدیث کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔ باقی رہا قرآن کا اعتباری تقدم تو وہ دونوں کے مابین تلاقی سے منافات نہیں رکھتا۔

علامہ شاطبیؒ ــــ اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"اعتباری طور پر قرآن کے مقابلہ میں سنت کا مؤخر ہونا ثابت ہے، دلیل یہ ہے:۔

(۱) ــــ قرآن مجید اجمالاً و تفصیلاً قطعی ہے اور سنت اگرچہ اجمالاً قطعی ہے لیکن تفصیلات میں مظنون۔ ظاہر ہے کہ مقطوع، مظنون پر مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ سنت پر کتاب تقدم رکھتی ہے۔

(۲) ــــ اخبار و آثار سے بھی یہ ثابت ہے کہ کتاب، سنّت پر مقدم ہے، جیساکہ حدیثِ معاذ سے واضح ہوتا ہے:۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو یمن بھیجتے وقت دریافت فرمایا
"وہاں تم کس طرح امور کا فیصلہ کرو گے؟"
معاذؓ نے کہا "کتاب اللہ سے۔"
آپؐ نے دریافت فرمایا "اگر اس میں وہ بات نہ ملی تو؟"
معاذؓ نے جواب دیا، پھر میں سنتِ رسول اللہ کی روشنی میں فیصلہ صادر کرونگا۔"
آپؐ نے پھر پوچھا "اور اگر سنت میں بھی نہ پایا پھر؟"
معاذؓ نے عرض کیا "پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔"[1]

قرآن اور حدیث کا فرق

تقدمِ قرآن اور تاخرِ سنت کے سلسلہ میں یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہیئے کہ قرآن ہر قسم کے شک و شبہ سے بالا ہے، وہ اس طرح ثابت ہے کہ پھر کوئی مجال شک باقی نہیں رہتا، لیکن سنت اس وقت قبول کی جا سکتی ہے جب وہ بالکل موثق ہو، اور مصادر مختلفہ سے ثابت ہو کر مرتبۂ تواتر یا شہرت و استفاضہ پر پہنچ چکی ہو یا خبرِ واحد ہو تو اس کا صدق و ضبط و نقل ہر اعتبار سے پایۂ تصدیق کو پہنچ چکا ہو، نیز یہ یاد رہے کہ جو بات واضح طور پر قرآن سے ثابت ہو اس سلسلہ میں سنت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن ہاں سنتِ ثابتہ کی تدریس قرآن کے پہلو بہ پہلو جاری رہے گی، اور کسی حکم کے سمجھنے کے سلسلہ میں معین و مددگار ثابت ہوگی کیونکہ سنت قرآن کا بیان اور اس کی شرح ہے، نیز اس کے شرائع کی تفصیل اور تکمیل کرتی ہے۔

حدیث کے بغیر چارہ نہیں

امام احمدؒ سے جو اقوال منسوب ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب کا علم وہ صحیح ہے جو سنت کے طریقہ سے حاصل کیا گیا ہو۔ اس دین کی طلب وہ راست ہے جو سنت کے بالکل مطابق ہو۔ فقہ و شرائع میں بھی طریقِ سنت کو پیش نظر رکھنا ضروری اور از بس ضروری ہے، اور جو لوگ صرف قرآن مجید پر اکتفا کرتے ہیں؛ اور اس کے فہم و بیان میں سنت سے مدد نہیں لیتے، وہ گمراہ ہیں، راہِ حق سے دُور ہیں، اور اس کے کئی وجوہ ہیں؛

---

[1] الموافقات، ج ۴ ص ۶

(۱) ــــــ قرآنِ کریم کی نصوصِ واردہ سے، طاعتِ رسولؐ کا وجوب ثابت ہے اور ظاہر ہے طاعتِ رسولؐ اسی وقت ممکن ہے جب اتباعِ رسولؐ کامل ہو، اور جس طرح رسولؐ کی زندگی میں اس سے حکم حاصل کرنا ایک دینی امر تھا اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے مرویات پر عمل کرنا لازمی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ مخالفتِ رسولؐ سے ڈراتا ہے، فرماتا ہے:۔

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ۔ (۲۴-۶۳)

جو لوگ امرِ رسول کی مخالفت کرتے ہیں انہیں خائف رہنا چاہیئے کہ مبادا وہ کسی مصیبت میں نہ پھنس جائیں یا عذابِ الیم میں نہ گرفتار ہو جائیں۔

اس قسم کی آیات سے ثابت ہوتا ہے کہ اس دین کا تفقہ از روئے سنت ضروری ہے اسی طرح فہمِ قرآن کے لیے بھی حدیث کی مساعدت لازمی ہے۔

(۲) ــــــ خود احادیث میں ایسی بہت سی دلیلیں وارد ہیں جو صرف کتاب پر اکتفا نہ کرنے اور حدیث سے رہنمائی حاصل کرنے کو واجب قرار دیتی ہیں، چنانچہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

"ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ تم میں سے کوئی شخص مسند پر تکیہ لگا کر بیٹھے گا اور مجھ سے حدیث بیان کرتے ہوئے کہے گا، ہمارے اور تمہارے درمیان خدا کی کتاب کافی ہے۔

خبردار! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ حرام کردیا وہ ویسا ہی ہے جیسے اللہ نے اسے حرام کیا ہے۔"

اس موضوع پر بہت سی نصوص وارد ہیں۔

(۳) ــــــ احکامِ اسلامیہ کا بہت بڑا حصہ جس پر مسلمانوں کا تقریباً اجماع ہے، وہ یا تو سب سنت سے ماخوذ ہے، یا اس کی تشکیل میں سنت کا بہت زیادہ حصہ ہے مثلاً رضاعت سے حرمتِ نکاح کا ثبوت، یا بیوی کے ساتھ اس کی چچی اور خالہ کو

جمع کرنے کی حرمت حدیث ہی پر مبنی ہے، زکوٰۃ کے تفصیلی احکام بھی حدیث ہی میں پائے جاتے ہیں، مقادیرِ دیات، صلح وجنگ کے احکام، معاہدات ومہادنات، عقدِ ذمہ، وجوب وفا وغیرہ، سب کی تفصیل وتشریح، اور بیان حدیث ہی سے ملے گی، پس جو شخص یہ گمان کرتا ہے کہ قرآن اور عقل پر اکتفا کرنا کافی ہے وہ سیدھے راستے سے بھٹکتا اور راہِ ضلالت اختیار کرتا ہے۔

احادیث کے مراتب یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ قوتِ سند کے اعتبار سے ہر حدیث کا درجہ مساوی نہیں ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ ہم مراتبِ حدیث کو بیان کردیں، پھر یہ بتائیں کہ ان میں سے ہر ایک کی کیا حیثیت ہے؟ اور تعارضِ باہمی کی صورت میں کیا حکم ہے؟ امام احمد کا اس بارے میں کیا مسلک ہے؟ اور دوسرے ائمہ موافقت اور مخالفت میں کیا کہتے ہیں؟

فقہاء اور علمائے حدیث کے نزدیک سند کے اعتبار سے حدیث چار درجوں میں منقسم ہے یہ چار اقسام یہ ہیں:

۱- احادیث متواترہ،

۲- احادیثِ مشہورہ یا مستفیضہ،

۳- احادیثِ آحاد

۴- احادیثِ غیر متصلۃ السند

احادیثِ متواترہ حدیثِ متواتر وہ ہے جو اتنے آدمیوں سے مروی ہو جن کا شمار ناممکن ہو، اور ان کی کثرتِ تعداد اور عدالت کی بنا پر یہ بات بھی عقل میں نہ آتی ہو کہ اتنے زیادہ اور اتنے اچھے لوگ مختلف مقامات میں ہوتے ہوئے جھوٹ بولنے پر ایکا کرسکتے ہیں۔ یہی صورت سند کے سارے طبقوں میں رہے، از اوّل تا آخر۔ احادیثِ متواترہ ہی سے پانچ وقت کی نماز، نماز کی تعدادِ رکعات اور مقادیرِ زکوٰۃ وغیرہ ثابت ہیں۔

معنوی طور پر احادیثِ متواترہ بہت ہیں؟ اور متفق علیہ ہیں، لیکن ایسی احادیث جن

کے الفاظ بھی متواتر ہوں، نادر اور کمیاب ہیں۔

وہ احادیث متواترہ جو باللفظ مروی ہیں ان میں ایک یہ حدیث ہے :-

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ۔ (مشکوٰۃ)

جو شخص میری طرف جان بوجھ کر جھوٹ منسوب کرتا ہے اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔

اور وہ احادیث جو بالمعنیٰ متواتر ہیں، ان میں ایک حدیث یہ ہے :

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَىٰ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ۔ (بخاری)

اعمال کا مدار نیت پر ہوتا ہے اور ہر شخص کو نیت ہی کے اعتبار سے ثمرہ ملے گا، پس جس نے ہجرت اس لیے کی خدا ورسول کی خوشنودی حاصل کرے تو اس کو وہ حاصل ہو گی، یا اس لیے ہجرت کی کہ دنیا حاصل کرے، یا کسی عورت سے شادی کرے تو اس کی ہجرت اسی مقصد کے ماتحت شمار کی جائے گی۔

حدیثِ متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے، چنانچہ علماء کے ایک بڑے گروہ کا قول ہے کہ حدیثِ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہے جیسا مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے ایک دوسرے گروہ کا یہ قول ہے کہ احادیثِ متواترہ سے اطمینان حاصل ہوتا ہے یقین نہیں، اور طمانیت وہم یا شک کی محتمل بھی ہو سکتی ہے، گو ایسے احتمال کی بنا کسی دلیل پر نہیں ہوتی۔

لیکن جمہور کا مسلک یہی ہے کہ خبرِ متواتر مشاہدہ کی طرح علم یقینی کی موجب ہوتی ہے، دیکھیے لوگ اپنے آباء کو خبرِ متواتر ہی سے پہچانتے ہیں جس طرح اپنی اولاد کو مشاہدہ سے، اسی طرح جہتِ کعبہ پر بھی وہ اخبارِ متواترہ ہی کی بنیاد پر یقین کرتے ہیں، جس طرح اپنی جہاتِ منازل کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

منطقی اعتبار سے بھی ہمیشہ سے یہی بات مانی جاتی رہی ہے، اس لیے کہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں، مشارب میں تباین ہے۔ اب اس اختلاف وتباین کے باوجود اگر وہ کسی خبر پر متفق ہو جاتے ہیں تو یا تو یہ سماع پر مبنی ہو گی یا اختراع پر، لیکن اختراع پر

استنے آدمیوں کا اتفاق باطل ہے، اس لیے کہ ان کی کثرت، اور ان کا حد شمار سے خارج ہونا اس بات کو محال بنا دیتا ہے کہ وہ اختراع پر اتفاق کر لیں، اب یہی صورت رہ جاتی ہے کہ یہ اتفاق سماع پر مبنی ہے، اور اس طرح خبر متواتر سے علم قطعی ثابت ہو جاتا ہے۔

متواتر اور مشہور کا فرق احادیثِ متواترہ کے حجت ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے، اور احادیث مشہورہ یا مستفیضہ وہ احادیث ہیں جن کے پہلے یا دوسرے طبقہ میں آحاد راوی ہوں، اس کے بعد وہ مختلف طبقوں میں پھیلی ہو، اور اسے اتنے لوگوں نے نقل کیا ہو کہ اتنے زیادہ آدمیوں کا جھوٹ پر ایکا کر لینا ناممکن ہو، طبقۂ اولی سے مراد طبقۂ صحابہؓ، اور طبقۂ ثانیہ سے مراد طبقۂ تابعین ہے، پس جب کوئی حدیث تابعین یا تبع تابعین کے طبقہ میں مشہور ہو جائے تو اسی کو مشہور یا مستفیض کہتے ہیں، اور اگر کوئی حدیث تبع تابعین کے بعد والے طبقہ میں مشتہر ہو تو اسے مشہور نہیں کہیں گے اس لیے کہ حدیثوں کی تدوین اس عصر کے بعد ہوئی، لہٰذا ان کو خود بخود شہرت حاصل ہو گئی۔ اصطلاحی طور پر "مشہور" تو اس کے قبل ہی ہو سکتی ہیں۔

آحاد اور مشہور میں فرق اور وہ حدیث جسے دوسری یا تیسری صدی ہجری کے علماء نے مشہور کی حیثیت سے قبول کیا ہو، وہ اگر اپنے طبقۂ اولی کے اعتبار سے از قبیلِ آحاد ہو تو اسے حنفیہ آحاد اور متواتر کا درمیانی درجہ دیتے ہیں، اس سے قرآن کے عام کو خاص کرنا اور احکامِ قرآنی پر اضافہ کرنا جائز سمجھتے ہیں، حالانکہ حدیثِ آحاد کو وہ یہ مرتبہ نہیں دیتے۔

پس حدیثِ آحاد اور مشہور کے مابین فرق یہ ہوا کہ حنفیہ حدیثِ آحاد کو تخصیصِ قرآن کا مرتبہ نہیں دیتے، لیکن دوسرے فقہی مسالک میں مثلاً امام احمد اور امام شافعی کے ہاں اسے یہ حیثیت حاصل ہے، اور اگر اس کی تائید قیاس یا عملِ اہلِ مدینہ سے ہوتی ہو تو مالکیہ بھی اس کی یہ حیثیت تسلیم کرتے ہیں، یہ لوگ آحاد اور مشہور میں سوا اس کے کوئی فرق نہیں کرتے کہ کثرتِ رواۃ کی بنا پر ترجیح کے وقت اس سے کام لیتے ہیں۔

اور حدیثِ آحاد، یا خبرِ خاصہ، جیسا کہ امام شافعی اور ان کے عہد کے علماء اسے

اسی نام سے پکارتے ہیں ہر وہ حدیث ہے جس کا راوی خواہ ایک ہو، یا دو ہوں، یا زیادہ لیکن درجۂ شہرت تک نہ پہنچی ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب حدیثِ آحاد کی نسبت ظنِ راجح[1] کے طور پر ہے نہ کہ علمِ یقینی کی بنا پر، یہی وجہ ہے کہ جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ حدیثِ آحاد سے عمل پر تو حجت لائی جا سکتی ہے لیکن عقیدہ پر نہیں، اس لیے کہ اعتقاد کے لیے ضروری ہے کہ وہ یقینی دلائل پر مبنی ہو، ہر طرح کے شک و شبہ سے بالا ہو، اس لیے کہ اعتقاد نام ہے علم جازم کا، اور یہ علم کسی ظنّی دلیل سے جو شبہ سے ماوراء نہ ہو حاصل نہیں ہو سکتا، لیکن عمل کی بنیاد رجحان پر ہوتی ہے، اور اس کے لیے یہ کافی ہے کہ راوی عادل ہو، ثقہ ہو، اس کے صدق کا پہلو کذب کے پہلو پر غالب ہو، لوگ اسی بنیاد پر اپنے قضایا کا فیصلہ کرتے ہیں، اپنے معاملات سرانجام دیتے ہیں، اور اپنا عمل جاری رکھتے ہیں، لوگ اگر اس پر اکتفا نہ کریں اور اس سے زیادہ چھان بین کریں تو احکام معطل ہو جائیں، لوگوں کے معاملات و مسائل کو استحکام و استقامت نہ حاصل ہو، نہ حق کے مطابق فیصلہ ہو سکے، نہ باطل دفع کیا جا سکے۔

عقیدہ اور عمل دونوں میں خبر آحاد کی حیثیت مساوی ہے

حدیثِ آحاد کے بارے میں یہ تو جمہور علماء کی رائے تھی جو اسے اعتقاد سے قطع نظر عمل کی بنیاد قرار دیتے ہیں، لیکن کیا امام احمد کا بھی یہی مسلک تھا؟ وہ بھی اعتقادیات میں حدیثِ آحاد کو رد کر دیتے تھے اور عملیات میں اس کو تسلیم کر لیتے تھے؟

امام احمد کی تحریروں، جوابوں، اور بیانوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ اعتقاد کے بارے میں بھی حدیث آحاد کو وہی درجہ دیتے تھے جو عمل کے بارے میں۔ مثلاً عذاب

---

[1] حافظ ابن حزم رح کی تحقیق یہ ہے کہ ایسی حدیث جس میں شرائط صحت پورے موجود ہوں یقینی ہوتی ہے گو وہ آحاد ہو، اور محققینِ حدیث و فقہ کا فیصلہ یہ ہے کہ "احادیثِ آحاد" جن کی صحت پر اہلِ فن کا اجماع ہو وہ بھی یقینی ہوتی ہیں جیسے صحیحین کی حدیثیں۔ علامہ ابن الصلاح امام ابن تیمیہ، حافظ ابن حجر اسی طرف ہیں، اور یہی درست ہے۔ (حنیف)

قبر پر ایمان لانا، منکر و نکیر پر ایمان رکھنا، حوض کوثر، اور شفاعت کو جزو ایمان سمجھنا، اور اس بات پر ایمان رکھنا کہ موحد امتحان کے بعد جہنم سے نکال لیے جائیں گے، یہ سب باتیں احادیثِ آحاد ہی سے ثابت ہیں اور امام احمد ان سب کو تسلیم کرتے تھے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فرطِ تورّع[1] سے وہ ہر ایسی بات کو نہ صرف اپنے عمل کا بلکہ اعتقاد کا جزو بنا لیتے تھے جو حدیث سے ثابت ہو۔

مسدد بن مسرہد البصری کو وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"میزان حق ہے، پل صراط حق ہے، حوض کوثر اور شفاعت پر ایمان لانا حق ہے، عرش و کرسی پر ایمان رکھنا حق ہے، اس بات پر ایمان لانا حق ہے کہ ملک الموت روح قبض کرتا، پھر ارواح کو اجساد میں واپس کرتا ہے، نفخ صور پر ایمان واجب ہے، اور اس بات پر ایمان رکھنا حق ہے کہ دجّال اس امت سے خارج ہے، اور عیسیٰ بن مریم نازل ہو کر اسے قتل کریں گے[2]۔"

یہ جتنی باتیں امام احمد نے کہی ہیں یہ تقریباً سب کی سب اخبار آحاد ہی پر مبنی ہیں۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی روح کو حبِّ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کی محبت سے سرشار کر لیا تھا، پس جو بات سنت سے ثابت ہوتی تھی اسے وہ اپنے اوپر مستولی کر لیتے تھے، اپنے احساس میں رچا لیتے تھے، اپنے شعور پر حاوی کر لیتے تھے، یہاں تک کہ اسے اپنے اعتقاد کا جزو بنا لیتے تھے، وہ ہر اس چیز پر ایمان رکھتے تھے جو سنّت سے ثابت ہو، اور بالکل اسی طرح جیسے وہ اس چیز پر ایمان رکھتے تھے جو قرآن کریم سے ثابت ہو، احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ جو کچھ پاتے تھے، اسے لے لیتے تھے، اور پھر عمل و اعتقاد، نیز اعمال و جوارح اور اذعان قلب و عقل میں کوئی تفریق روا نہیں رکھتے تھے۔

---

[1] صرف "تورّع" پر محمول کرنے کی کوئی دلیل نہیں، ظاہر بات ہے کہ درحقیقت ان کا مسلک یہی تھا اور ازروئے دلائل حق بھی یہی ہے۔ حافظ ابن القیم نے الصواعق المرسلہ کے آخر میں اس پر مدلل بحث کی ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] المناقب لابن الجوزی ص ۱۶۹

حدیثِ مرسل کی کئی صورتیں حدیث کی چوتھی قسم، جس سے عام طور پر احتجاج کیا جاتا ہے، حدیثِ مرسل ہے۔ حدیثِ مرسل کیلئے دو اصطلاحیں ہیں:

(۱) ——— محدثین اس حدیث پر مرسل کا اطلاق کرتے ہیں جس کی سند تابعی تک متصل ہو، اور تابعی نے جس صحابی سے روایت کی ہے اس کا نام ترک کر دیا ہو، اور اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیا ہو، لیکن اگر تابعی سے پہلے سند منقطع ہو تو پھر اسے حدیثِ مرسل نہیں، بلکہ حدیثِ منقطع کہیں گے۔

(۲) ——— ہر وہ حدیث جس میں ایسی سند کا ذکر نہ ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہو، مرسل کہی جاتی ہے، خواہ اس کا انقطاع صحابی سے ہو یا کسی اور سے، اس میں تابعی کا ارسال اور صحابی کا عدمِ ذکر بھی شامل ہے، اور ارسالِ صحابی سے مراد یہ ہے کہ صحابی نے کوئی ایسی حدیث روایت کی ہو جسے اس نے خود حضور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنا ہو اور یہ بات ثابت ہو کہ جس قول کی نسبت وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر رہا ہے، سماع کے وقت وہ آپؐ کی صحبت میں موجود نہیں تھا، اسی طرح مرسل کا لفظ ہر ارسالِ عدل کو بھی شامل ہے خواہ وہ کسی زمانہ سے تعلق رکھتا ہو۔ یہ دوسری اصطلاح فقہاء کے ہاں رائج اور اصولِ فقہ کی کتابوں میں بھی مندرج ہے، اور پہلی اصطلاح محدثین کے ہاں جاری ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ حدیث مرسل احکامِ شرعی میں حجیّت کا کیا پایہ رکھتی ہے؟ اس باب میں علماء مختلف الرائے ہیں، بعض محدثین اسے قبول نہیں کرتے اور اسے احادیث ضعیفہ میں شمار کرتے ہیں، جس سے کوئی دلیل عمل کے لیے نہیں لائی جا سکتی، علّامہ نووی نے "تقریب" میں لکھا ہے کہ جمہور محدثین کی رائے یہی ہے۔ فقہاء اور اصحابِ اصول کا بڑا طبقہ بھی یہی رائے رکھتا ہے، سبب اس کا راوی کی جہالت ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ جب ایسے "مسمّٰی" کی روایت جو "مجہول" ہو، مردود قرار دی جاتی ہے، تو ایسی روایت اور زیادہ ناقابلِ قبول ہے جس کا سرے سے کوئی مسمّٰی ہی نہ ہو[1]

---

[1] اپنے اس قول پر نووی یوں استدلال لاتے ہیں:۔

حدیث مرسل اور امام مالکؒ و امام ابوحنیفہؒ

امام ابوحنیفہؒ، حدیث مرسل کو قبول کر لیتے ہیں، بشرطیکہ ارسال، صحابی، یا تابعی، یا تبع تابعی تک محدود ہو، لیکن ارسال اگر تبع تابعین کے بعد ہو تو وہ غیر مقبول ہے، جیسا کہ کتب حنفیہ سے ثابت ہے۔

امام مالکؒ بھی مرسلات اور بلاغاتؒ[1] کو قبول کر لیتے اور اس کی بنا پر فتویٰ دیتے ہیں وہ اگرچہ قبولِ روایت کے بارے میں بڑے متشدد ہیں، تاہم ایسے شخص کے ارسال کو قبول کرتے ہیں جو ان کے نزدیک ثقہ ہو، لیکن کسی راوی کی ثقاہت ثابت کرنے میں وہ بڑی کڑی چھان بین کرتے ہیں۔ پس اگر وہ ان کے تمام شرائط پورے کرتا ہے، تو اس کی طرف سے مطمئن ہو جاتے ہیں، اور اس کی سند قبول کر لیتے ہیں، اور مرسل کو بھی مان لیتے ہیں، اور بلاغات کو بھی تسلیم کر لیتے ہیں۔

امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا ارسال کو قبول کر لینا، تساہل فی الروایت کی دلیل نہیں ہے، یہ بات نہیں ہے کہ وہ ہر شخص کی مرسل حدیث قبول کر لیتے ہوں، بلکہ یہ لوگ وہی ارسال قبول کرتے ہیں جو ایسے ثقات کا ہو جو صدق میں معروف اور متصف ہوں وہ اگر ارسال کرتے ہیں تو ثقہ سے، اور دلیل سے، اور کبھی کبھی اس ارسال کا سبب شہرت ہوتی ہے، یا کثرتِ رواۃ۔ چنانچہ بعض تابعین نے اس کی تصریح بھی کی ہے حسن بصری کہتے ہیں :-

"جس حدیث کو (کم از کم) چار صحابہ نے روایت کیا ہو، اسے میں مرسل کر دیتا ہوں، جب میں کہتا ہوں مجھ سے فلاں نے حدیث بیان کی تو میری مراد اس کی

"جو راوی کہ تابعی کو اپنے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل کرتا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ صحابی ہو، ہو سکتا ہے کہ وہ تابعی ہو، اگر تابعی ہے تو ہو سکتا ہے کہ ضعیف ہو اور ہو سکتا ہے کہ ثقہ ہو، اور ممکن ہے کہ اس تابعی نے جس نے راوی کا نام نہیں لیا ہے، کسی صحابی سے روایت کی ہو یا تابعی سے، جس کا ضعیف ہونا بھی ممکن ہے اور ثقہ ہونا بھی، ان احتمالات کے ساتھ اسے حجت نہیں مانا جا سکتا۔ [1] یعنی ایسی روایات جو مؤطا میں "عن مالك بلغه" کے تحت آئی ہیں۔ (مصنف)

حدیث ہی ہوتی ہے، اور جب میں کہتا ہوں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا"
تو میں اسے (کم از کم)، ستر صحابہ سے سن چکا ہوتا ہوں!"

تابعین اور تبع تابعین کے مابین ارسال عام تھا، لیکن یہ کیفیت اس وقت تک تھی جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر دروغ گوئی کی کثرت نہیں ہوئی تھی، مگر جب کثرت ہوئی تو علماء نے اسناد کی طرف زیادہ توجہ کرنا شروع کی، تاکہ راوی کی حیثیت اور اور مرتبہ معلوم کرلیں۔ چنانچہ ابن سیرین تابعی فرماتے ہیں :-

"جب تک فتنہ (یعنی جھوٹی حدیثوں کی اشاعت) واقع نہیں ہوا، ہم اسناد حدیث کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے!"

امام شافعیؒ کے شرائط

امام شافعی احادیث مرسلہ کو قبول کرتے ہیں، لیکن قبولیت کے لیے دو شرطیں عائد کرتے ہیں ایک ارسال کرنے والے کے بارے میں، دوسری حدیث مرسل سے متعلق راوی مرسل کے بارے میں ان کی شرط یہ ہے کہ تابعی ہو، نہ صرف تابعی ہو، بلکہ کبار تابعین میں اس کا شمار ہوتا ہو، صحابہ کی بہت بڑی تعداد سے وہ کسب فیض کرچکا ہو، جیسے سعید بن المسیب، اور حسن البصری وہ کسی ایسے تابعی کی حدیث مرسل قبول نہیں کرتے، جو بہت سے صحابہ سے کسب فیض نہ کرچکا ہو، خبر مرسل کے بارے میں ان کی شرط قبول چار امور پر مشتمل ہے :-

(۱) ——— مرسل حدیث کا مضمون بروایت ثقات، حفاظ (جو جرح وطعن سے مامون ہوں)، مسنداً بھی مروی ہو، ایسی صورت میں "مسند" حدیث مرسل کی مؤید سمجھی جائے گی لیکن میرے نزدیک حجت تو پھر یہ مسند ہی ٹھیری!

(۲) ——— کوئی دوسری مرسل حدیث، جو کسی دوسرے طریقہ سے مروی ہو، اس مرسل حدیث کی تائید کرتی ہو، اس صورت میں یہ دونوں مرسل حدیثیں ایک دوسرے کی مؤید ہونے کے باعث قبول کرلی جائیں گی، لیکن یہ حدیث مرتبہ میں پہلی قسم کی حدیث سے کم ہوگی، کیونکہ مرسل کی تائید کے مقابلہ میں، مسند کی تائید زیادہ قوی ہے۔

(۳) ——— مرسل حدیث کی تائید اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے

کسی صحابی کے قول یا فتوے سے ہوتی ہو، یہ موافقت اس بات کی دلیل سمجھی جائے گی کہ صحابہ کے ہاں اس مسئلہ کی کوئی قابلِ اعتنا بنیاد موجود تھی، ورنہ وہ اس پر فتویٰ کیوں دیتے؟ مرتبہ میں یہ حدیث دوسری قسم کی حدیث سے کم ہو گی۔

(۴) ——— اس مرسل حدیث کو اہلِ علم کی بہت سی جماعتوں نے قبول کر لیا اور اس کے مطابق فتویٰ دیا ہو، مثلاً اگر امام مالکؒ یا امام ابو حنیفہؒ، یا ابراہیم یا سفیان بن عُیَینہ، یا سفیان ثوریؒ اسے قبول کرتے ہوں تو اسے قبول کر لینے کی بڑی پاک صاف شہادت ہو گی، لیکن مرتبہ میں یہ اوپر کی تینوں قسموں سے کم ہو گی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قوت میں مرسل متصل (مسند) سے کم ہوتی ہے، اگر مرسل اور متصل میں تعارض ہو تو متصل کو ترجیح دی جائے گی ——!

امام احمدؒ کا مسلک مرسل کے بارے میں

یہ تھا امام احمد کے استاذ امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر، وہ اپنے استاذ کے مسلک سے کسی موقعہ پر اتفاق کرتے ہیں، کسی مرحلہ پر اختلاف، امام احمد مرسلات کو حجت مانتے ہیں، لیکن صحابی کے فتوے سے اسے مؤخر رکھتے ہیں، نیز اسے احادیثِ ضعیفہ کے ذیل میں شمار کرتے ہیں۔ اس طرح ایک اعتبار سے وہ اپنے استاذ کی موافقت کرتے ہیں اور دوسرے اعتبار سے مخالفت ——، مخالفت یُوں کہ وہ مرسل حدیث کو صحابی کے فتوے سے مؤخر رکھتے ہیں اور ان کے استاذ امام شافعی مقدم۔

ضرورت کی صورت میں وہ اسے احادیثِ ضعیفہ کی طرح قبول کر لیتے ہیں، اس لیے کہ وہ قیاس اور رائے کے مقابلہ میں اس کی بنیاد پر فتوے دینے کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ وہ قیاس سے اس وقت تک کام نہیں لینا چاہتے جب تک کوئی بالکل ناگزیر صورت درپیش نہ ہو، اور ان کے نزدیک یہ مستحسن ہے کہ قیاس و رائے کے مقابلہ میں ایسی حدیث کو قبول کر لیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو، اگرچہ اس کی سند منقطع ہو، اور وہ متصل نہ ہو۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد حدیثِ مرسل کو اخبارِ ضعیفہ کے قبیل سے

سمجھتے تھے، جس کی اصل ردّ اور عدمِ قبول ہے، یہی وجہ تھی کہ وہ صحابی کے فتوے کو اس پر تو مقدم رکھتے تھے لیکن حدیث صحیح پر مقدم نہیں رکھتے تھے، یہ تقدیم اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسے ضعیف سمجھتے تھے نہ کہ صحیح، اس طرح وہ ان محدثین کی طرف میلان رکھتے تھے جو مرسل حدیث کو ضعیف حدیث کی مانند مانتے ہیں، اور ضرورت شدید ہی کی صورت میں اس کی بنیاد پر فتویٰ دیتے تھے، للہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد مرسلات کے قبول کرنے میں مسامحت سے کام نہیں لیتے تھے، اس لیے کہ اسے ضعیف خیال کرتے تھے اور اگر اس کی بنیاد پر فتویٰ دیتے تھے تو ضرورۃً۔

مرسل حدیث کے ردّ و قبول کا زمانی و تدریجی ارتقاء

ہم محسوس کرتے ہیں کہ احادیث منقطعہ اور مرسلات کے قبول و احتجاج کے سلسلہ میں ایک طرح کا زمانی تدریج وارتقاء ہے، مثلاً جو امام زمانی اعتبار سے زیادہ قدیم ہے، وہ حدیثِ مرسل بکثرت قبول کر لیتا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام اوزاعی، اور امام سفیان بن عیینہ وغیرہم، احادیثِ مرسلہ قبول کر لیا کرتے تھے، اور شرط صرف یہ رکھتے تھے کہ جس راوی سے نقل ہو کر یہ حدیثیں پہنچی ہیں وہ ثقہ ہو، لیکن جب امام شافعیؒ آئے تو ہم دیکھتے ہیں انہوں نے شروطِ قبول میں سختی کی، کچھ قیود وضع کیے، کچھ ضابطے بنائے، شہاداتِ مزکیہ کی شرط عائد کی، ان کے بعد امام احمد آئے، انہوں نے احادیثِ مرسلہ کو احادیثِ ضعیفہ کی صف میں رکھ دیا، ان کے شیخ (امام شافعیؒ) نے مرسل پر متصل کو مقدم قرار دیا، انہوں نے فتوائے صحابی کا تقدم مانا، پھر امام احمد کے بعد جو محدث آئے انہوں نے مرسلات کو کثرت کے ساتھ ردّ کر دیا، ان کی تضعیف کی اور اکثر صورتوں میں انہیں قبول نہیں کیا۔

سوال یہ ہے کہ مرسلات کے قبول کرنے میں زمانہ کے ساتھ ساتھ یہ تدریجی فرق کیوں ہوا؟ بات بالکل صاف ہے، جب تک زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قریب رہا تو وہ مجہول راوی جن کا ذکر نہیں کیا گیا، وہ ثقہ مانے جاتے رہے، اس لیے کہ جن راویوں نے ارسال کے ساتھ حدیث روایت کی وہ ثقہ تھے، اور ان کی طرف

سے یہ اطمینان تھا کہ وہ جو حدیث بھی نقل کریں گے وہ انہی راویوں سے کریں گے جو ثقہ ہوں، عدول ہوں، ضابط ہوں۔ لیکن جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا، یہ اطمینان رخصت ہوتا گیا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے دوری بڑھ جانے اور فقہاء کے طبقات میں اضافہ ہو جانے کے باعث وہ اطمینان واعتماد قائم نہیں رہا۔

رُواۃ کے بارے میں امام احمد کے شرائط

اب ہم یہ بتائیں گے کہ امام احمد نے رُواۃ کے بارے میں کیا شرائط رکھے تھے؛ اس سلسلہ میں ان کے تشدد یا تساہل کی کیا کیفیت تھی؛ تقدِ احادیث کے بارے میں ان کا کیا رویہ تھا؛ کیا وہ اپنے پیش رو بزرگوں، اور استاذ امام شافعیؒ کے نقشِ قدم پر چلتے تھے یا ان کے راستہ سے ہٹ کر انہوں نے اپنا کوئی الگ راستہ بنا لیا تھا؟

امام احمد اپنی مسند میں کذابین کی کوئی روایت قبول نہیں کرتے، انہی لوگوں سے روایت کرتے ہیں جو ثقہ ہوں، عدول ہوں، تقویٰ میں مشہور ہوں، جن کی راست گوئی عام طور پر تسلیم شدہ ہو، متنِ حدیث پر وہ کوئی تنقید نہیں کرتے جب تک کوئی دوسری حدیث اس کی معارض نہ ہو نہ اس کے قبول کے لیے ان کے ہاں یہ شرط ہے کہ اسے کتاب اللہ پر پیش کیا جائے (جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں) بلکہ وہ سنت کو مطلقاً کتابِ الٰہی کا مفسر مانتے ہیں، چنانچہ وہ اپنے ایک خط میں مسدد بن مسرہد البصری کو لکھتے ہیں:-

> "ہمارے نزدیک سنت آثارِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہے، سنت قرآن کی تفسیر کرتی ہے، سنت قرآن کی دلیل ہے، سنت میں قیاس کی کوئی گنجائش نہیں، تم اسے عقول واہواء کے ذریعہ نہیں پا سکتے، وہ تو صرف اتباع اور ترکِ ہویٰ سے حاصل ہو سکتی ہے۔"

وہ قبولِ سنت کے لیے قواعد کی موافقت کی کوئی شرط نہیں لگاتے، بلکہ سب کی سب حدیثوں کو قبول کر لیتے ہیں، وہ کسی سنت کو رد نہیں کرتے بجز اس صورت کے کہ کوئی زیادہ قوی سند رکھنے والی سنت اس کی معارض ہو، چنانچہ انہوں نے بعض ایسی

حدیثیں رد کر دیں جو اپنی مسند میں درج کی تھیں، کیونکہ ان کے مقابلہ میں زیادہ قوی سند رکھنے والی حدیثیں مل گئیں ---!

امام احمد ایسے صاحبِ تقویٰ لوگوں کی حدیثیں قبول کر لیا کرتے تھے، جن کا ضبط اگرچہ کسی حد تک ناقص ہو، لیکن جن کا کذب معلوم نہ ہو، ایسی حدیثوں کی انہوں نے تدوین کی، اور ایسی ہی روایتیں انہوں نے قبول کیں۔

امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:

"کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض راویوں کی حدیث اگرچہ فی الجملہ صحیح ہوتی ہے لیکن اس کے روایت کرنے میں غلطیاں بھی کافی پائی جاتی ہیں۔ اس قسم کے راویوں کی حدیثیں محدثین، تحقیق و تنقید اور تائید کے لیے روایت کرتے ہیں، کیونکہ تعددِ طرق (بشرطیکہ ہر ایک کا ضعف قابلِ برداشت ہو) سے حدیث میں قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً عبداللہ بن لہیعہ کا شمار اکابر علماء میں ہوتا تھا، یہ مصر میں منصبِ قضا پر فائز تھے، کثیر الحدیث تھے، لیکن ان کی کتابیں کسی طرح جل گئیں، اور یہ حافظہ سے کام لے کر حدیثیں روایت کرنے لگے، اور روایتِ حدیث میں کافی غلطیاں کر گزرے، اگرچہ ان کا غالب حصہ صحیح تھا، احمد بن حنبل کہتے ہیں، میں نے ابن لہیعہ کی طرح کے راویوں کی حدیثیں تحقیق و تنقید کے لیے لکھی ہیں (تاکہ زیادہ سندیں چھان بین میں کام دے سکیں)

پھر ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:

"احمد بن حنبل کا طریقہ یہ تھا کہ جس شخص کے بارے میں یقین ہو کہ عمداً جھوٹ بولتا ہے، اس کی روایت نہیں قبول کرتے تھے لیکن قابلِ اعتبار شخص اگر غلطیاں کر گزرتا ہو تو اس کی روایت "اعتبار[1] و اعتقاد" کی غرض سے لے لیتے تھے!"

اس بیان سے معلوم ہوا کہ امام احمدؒ صرف ان لوگوں کی روایت نہیں قبول کرتے تھے،

---

[1] "اعتبار" اصولِ حدیث کے فن کی ایک اصطلاح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ روایت کی مختلف سندیں جمع کر کے دیکھی جائیں تاکہ پتہ چل سکے کہ قدرِ مشترک کے طور پر سند و متن کا کتنا حصہ درست اور صحیح ہے۔ "اعتقاد" کے معنی تائید ہے۔ (حنیف)

جن کے بارے میں یقین ہو کہ عمداً جھوٹ بولتے ہیں، لیکن ایسے لوگوں سے جن کا ضبط اگرچہ ناقص ہو، لیکن ہوں متقی، وہ روایت قبول کر لیتے تھے، تاہم ان سے ثقہ و ضابط راویوں کے مقابلہ میں ان کی حدیث بھی رد کر دیتے تھے۔ اس موقع پر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ امام احمد گو غیر ضابطہ راویوں کی حدیث لے لیتے تھے، لیکن اس کی پرکھ پر پوری توجہ کرتے تھے، اور دوسرے آثار کی روشنی میں اس پر نقد کرتے تھے، تاکہ کسی طرح کے شک و شبہ کا احتمال باقی نہ رہے۔

محدثین کے نزدیک مراتبِ حدیث کی کیفیت

اب ہم محدثین کے ہاں احادیث کے جو مراتب ہیں ان کا ذکر کریں گے، اور یہ بتائیں گے کہ امام احمد جب حدیثِ صحیح یا حسن نہیں پاتے تھے، تو احادیث ضعیفہ کی بنیاد پر کس طرح فتوے دیتے تھے۔

صحیح

محدثین کے نزدیک حدیثِ "صحیح" وہ ہے جس کی سند متصل ہو، اور وہ شذوذ اور علت سے خالی ہو، جس کا راوی عادل اور ضابطہ ہو، اتصال کی شرط نے اس عنوان سے منقطع اور مرسل کو خود بخود خارج کر دیا، اس لیے کہ ان حدیثوں کی سند رسول اللہ سے متصل نہیں ہوتی عدالت کی شرط نے ان راویوں کو خارج کر دیا جن کا عادل ہونا معلوم نہ ہو، اور جو مجروح ہوں۔ ضابطہ کی شرط سے وہ راوی خارج ہو گئے جن کا حافظہ ٹھیک نہ ہو یا جن میں غفلت پائی جاتی ہو، جو کثیر الخطا ہوں، شذوذ سے مراد یہ ہے کہ کوئی ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی روایت سے مخالف روایت کرے، اور علت یہ ہے کہ حدیث میں ایسے اسبابِ خفی ہوں جو اسے مجروح کرتے ہوں۔

حسن

اور حدیثِ "حسن" وہ حدیث متصل ہے جس کا راوی ثقہ تو ہو لیکن اس کی ثقاہت[1] کامل نہ ہو یا راوی تو ثقہ ہو لیکن سند غیر متصل بلکہ مرسل ہو، لیکن ایسی صورت میں سندیں متعدد ہوں[2]۔ شذوذ اور علت سے حدیثِ حسن کا سلامت رہنا بھی ضروری ہے،

---

[1] یہ حسن کی اعلیٰ قسم ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] یہ حسن کی قسم دوم ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

حدیثِ حسن مرتبہ کے اعتبار سے حدیثِ صحیح سے کم ہے، لہٰذا تعارض کی صورت میں صحیح، حسن پر تفوق رکھتی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ، حسن کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"حدیثِ حسن وہ ہے جو متعدد طریقوں سے مروی ہو، اس کا کوئی راوی کذب سے متہم نہ ہو، اور نہ وہ شاذ ہو، یہ حدیث مرتبہ کے اعتبار سے صحیح سے کم ہے، جس کے راوی اپنی عدالت اور ضبط کے اعتبار سے معلوم ہوتے ہیں۔"

ضعیف علامہ نووی کے بیان کے مطابق "ضعیف" وہ حدیث ہے جس میں صحیح اور حسن کے شرائط نہ پائے جاتے ہوں، اس کے راوی غیر عادل ہوں، مستور نہ ہوں، بلکہ ان کا کذب معلوم ہو، یا مستور ہوں، لیکن تعدّدِ روایت موجود نہ ہو، یا اس میں شذوذ اور علت خفیہ ہو، یہ اسباب کسی حدیث کو ضعیف قرار دینے کے لیے کافی ہیں۔ جیسا کہ اس کے برعکس صورت میں اسے صحیح یا حسن قرار دیا جا سکتا ہے۔

بعض ضعیف حدیثیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو کثرتِ طرق کے باعث، حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہیں۔ نوویؒ کہتے ہیں:

"حدیث ضعیف اگر متعدد طرق سے مروی ہو تو ضعف سے درجۂ حسن تک ترقی کر جاتی ہے، اور مقبول ہو جاتی ہے۔

لیکن شرط یہ ہے کہ یہ ضعف کسی راوی کے کاذب یا فاسق ہونے کی وجہ سے نہ ہو، کیونکہ اس قسم کے ضعف کی تلافی کثرت اسناد و طرق سے نہیں ہو سکتی، اگرچہ ایسے راویوں والی متعدد طرق سے مروی روایت کو بالکل موضوع بھی نہیں کہا جا سکتا۔

آپ نے دیکھ لیا، ضعیف حدیث بھی درجۂ حسن تک پہنچ جاتی ہے، اور اس پر عمل بھی کیا جاتا ہے، لیکن اس معمول بہ ہونے کی بنیاد صرف ایک حدیث ضعیف نہیں ہوتی بلکہ وہ پورا مجموعہ ہوتا ہے جو طرق متعددہ پر مشتمل ہوتا ہے۔

ترمذیؒ کی حسن کی اصطلاح حدیث کی یہ تقسیم سہ گانہ (صحیح، حسن، ضعیف) امام احمدؒ کے زمانہ میں معروف نہیں تھی، ان کے بعد رونما ہوئی،

امام صاحب کے وقت میں حدیث یا تو صحیح تھی، جسے قبول کر لیا تھا، یا ضعیف تھی۔ لیکن بعد میں اس کے اندر سے حدیث حسن کی صورت نکالی گئی جس طرح تعددِ طرق کے باعث ضعیف مرتبہ حسن تک پہنچ گئی۔

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:۔

"حدیث کی یہ تقسیم (صحیح، حسن، ضعیف) ابو عیسیٰ ترمذی کی، کی ہوئی ہے، امام ترمذی سے پہلے یہ تقسیم کسی سے مروی نہیں۔ اور انھوں نے اپنی مراد بھی اس سلسلہ میں واضح کر دی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں حسن وہ ہے جو طرقِ متعددہ پر مشتمل ہو، جس کا کوئی راوی کذب سے متہم نہ ہو، نہ اس میں شذوذ ہو۔ یہ مرتبہ میں صحیح سے کم ہے، جس کے راویوں کی عدالت اور ضبط معلوم ہوتا ہے، ضعیف وہ ہے جس کا راوی متہم بالکذب یا ردی الحفظ ہو۔

"امام ترمذی سے پہلے کے علماء سے یہ تقسیمِ ثلاثی منقول نہیں۔ وہ حدیث کو دو ہی حصوں میں تقسیم کرتے تھے، صحیح یا ضعیف، البتہ ضعیف کی ان کے نزدیک دو قسمیں تھیں، ایک ایسی ضعیف جس پر عمل کرنا منع نہ ہو، جو ترمذی کی اصطلاح حسن سے مشابہ ہے اور دوسری ایسی ضعیف جس کا ترک واجب ہو اور ایسی حدیث واہی (یعنی بے کار) ہوتی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام صاحب بعض ایسی ضعیف حدیثوں کو قابلِ عمل سمجھتے تھے، جن کا ضعف قابلِ برداشت ہو (جس کی تفصیل آگے آتی ہے) اس مقام پر ہم یہ بحث اس لیے کر رہے ہیں کہ امام احمدؒ کا مسلک حدیثِ ضعیف پر عمل کرنے کا ہے اگرچہ وہ صحابہ کے فتاویٰ سے اس کا مرتبہ متاخر مانتے ہیں، علاوہ ازیں حضرت امام کی مسند میں ضعیف حدیثیں بھی ہیں، اور یہ بھی امر واقعہ ہے کہ وہ ایسے ضعیف راویوں کی روایات قبول کر لیتے تھے، جن کا کذب معلوم نہ ہو، آپ کو ابن لہیعہؒ کی قسم کے راویوں کی روایات قبول کرنے میں بھی تامل نہ ہوتا تھا۔ جب یہ یقین ہو کہ وہ اہلِ تقویٰ وصلاح ہیں۔

یہ ہیں وہ وجوہ جو ہمارے لیے یہاں تفصیلی بحث کے محرک ہوئے ہیں۔

حدیثِ ضعیف پر عمل کے بارے میں تین مسلک

حدیثِ ضعیف کے بارے میں امام احمدؒ کے مسلک کی مزید وضاحت کرنے سے پہلے ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنے کے سلسلہ میں تین مسلک ہیں :۔

ضعیف حدیث پر مطلق عمل نہیں کیا جائے گا، نہ احکام شرعیہ میں، نہ مواعظ میں۔ کبار حفاظ اور محدثین مثلاً امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کا مسلک یہی ہے، اور امام مسلمؒ نے تو اپنی صحیح کے مقدمہ میں ان لوگوں پر گرفت کی ہے جو ضعیف حدیث قبول کرتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں۔

اور ترغیب وترہیب کے سلسلہ میں جو صوفی اور داستان سرا لوگ غلط حدیثیں بیان کیا کرتے ہیں ان کے بارے میں عاصم سے مروی ہے کہ

"داستان سرا واعظوں کی مجلس میں نہ بیٹھا کرو۔"

امام یحییٰ بن سعید قطان کہتے ہیں :۔

"صالحین (صوفی قسم کے لوگوں) سے زیادہ حدیث میں ہم نے دروغ گو کسی کو نہیں پایا"

لیکن ان کا جھوٹ ایسا ہے جو عمداً نہیں بولا جاتا (بلکہ یہ لوگ اصلاح وتبلیغ کی نیت سے ہر سنی سنائی روایت ذکر کر دیتے ہیں، اور اس کی تحقیق میں کاوش نہیں کرتے۔) اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ دین کے بارے میں جو کچھ کہا جائے وہ یا تو کتاب (قرآن) سے ماخوذ ہونا چاہیئے، یا سنتِ ثابتہ سے۔ اور ضعیف حدیثوں کا شمار ظاہر ہے سنتِ ثابتہ میں نہیں ہو سکتا۔ اور ان کی بنیاد پر کچھ کہنا دین میں ایک قسم کا اضافہ ہے، بغیر علم اور حجت کے، بلکہ خطرہ ہے کہ اس حکم خدا کے ذیل میں آجائے، وہ فرماتا ہے :

لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ (۱۷-۳۶) یعنی جس چیز کا تمہیں علم نہیں اس کے پیچھے نہ پڑو۔

اور ضعیف حدیثوں کو لے لینا، فاسقوں اور بداحتیاط قسم کے لوگوں کے اقوال قبول کر لینا ہے، اور یہ بالکل ناجائز ہے، آدمی کے لیے یہ بہتر ہے کہ اگر اس کے سامنے کوئی نص نہ ہو تو جو کچھ کہے اپنی رائے ظاہر کر کے کہے تاکہ اگر غلطی ہو تو اسی کی طرف منسوب ہو، بجائے

اس کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت کی جائے، اسی لیے ضعیف حدیث کو قطعاً نہ قبول کرنا چاہیئے، سوا اس کے کہ وہ متعدد مخارج سے مروی ہو اور مرتبۂ حسن تک پہنچ گئی ہو۔

فضائل ومناقب کے سلسلہ میں، کیا ضعیف حدیث قبول کرلی جائیگی؟

دوسرا مسلک یہ ہے کہ ضعیف حدیثیں فضائل ومناقب کے سلسلہ میں قبول کرلی جائیں گی۔ علماء فقہ واثر کے ایک بڑے گروہ کی یہی رائے ہے، چنانچہ امام حاکم کہتے ہیں:۔

"میں نے ابوزکریا عنبری سے سنا وہ فرماتے تھے کوئی حدیث اگر حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہ کرتی ہو، اور کسی حکم کو واجب نہ کرتی ہو اور صرف ترغیب وترہیب سے تعلق رکھتی ہو، تو اس سے چشم پوشی کی جائے، اور اس کے رواۃ کے طعن وجرح میں تساہل روا رکھا جائے گا، اور جیسا کہ بیہقی کی روایت میں عبدالرحمٰن بن مہدی کہتے ہیں کہ جب ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حلال وحرام اور احکام کی روایت بیان کرتے ہیں تو اسانید کے بارے میں شدت اختیار کرتے ہیں، اور رجال پر نقد کرتے ہیں، اور جب فضائل و عقاب کی روایت کرتے ہیں تو اسانید میں نرمی اختیار کرتے ہیں اور احادیث میں تسامح سے کام لیتے ہیں، میمونی نے امام احمد سے بھی اس طرح کی روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا، احادیثِ رقائق کے بارے میں تساہل مناسب ہے، البتہ احکام میں نہیں!"

یہ کلام اس بات کی دلیل ہے کہ امام احمد ان روایات میں تساہل سے کام لیتے تھے، جو کسی چیز کی حلت اور حرمت سے متعلق نہ ہوں، اور تشدد سے کام لیتے تھے، اگر وہ کسی چیز کو حلال یا حرام کرتی ہوں، گویا امام احمد، ضعاف کو فضائل اور مغازی، اور ترغیب و ترہیب میں تو قبول کر لیتے تھے لیکن تحلیل وتحریم کا جہاں سوال ہو تو پھر اس راوی کی روایت قبول کرتے تھے جو ثقہ ہو، مقبول ہو، اور اس کی روایت کسی طرح رد ہی نہ کی جاسکتی ہو،

اگر صحیح اور حسن سے تعارض نہ ہو تو ضعیف حدیث قبول کرلی جائے گی

تیسری رائے یہ ہے کہ ضعیف حدیث پر عمل کیا جائے گا، اگر اس کے مقابلہ میں کوئی

صحیح اور حسن حدیث موجود نہ ہو۔ یہ قول امام ابوداؤد (صاحب السنن) اور ان کے استاذ امام احمد کی طرف منسوب ہے، لیکن یہ اس وقت ہے جب صحابی کا فتویٰ موجود نہ ہو، ورنہ وہ مقدم ہوگا۔

حدیث پر عمل کے شرائط حافظ ابن حجر نے ضعیف حدیث قبول کرنے کی تین شرطیں ذکر کی ہیں جو یہ ہیں!

(۱) ——— اس حدیث کا ضعف زیادہ شدید نہ ہو، اس صورت میں اس کے وہ راوی خارج ہو جاتے ہیں جو کذب میں شہرت رکھتے ہوں، یا دروغ گوئی سے متہم ہوں، یا فاحش غلطیوں کا ارتکاب کرتے ہوں، ——— بعض علماء کے نزدیک یہ شرط متفق علیہ ہے۔

(۲) ——— یہ کہ حدیث جس مفہوم پر مشتمل ہو، اس کی ایسی بنیاد موجود ہو جو معمول بہ ہو، یعنی اس پر عمل کرنا اپنے اندر غرابت کا کوئی پہلو نہ رکھتا ہو، اور اسلام کے معروف، اور ثابت، اور مقررہ قواعد کے خلاف نہ ہو۔

(۳) ——— یہ کہ عمل کرتے وقت اس کے ثبوت کا عقیدہ نہ رکھا جائے، بلکہ از روئے احتیاط اس پر عمل ہو، یعنی اس طور پر نہ قبول کی جائے کہ واقعتہً حدیث صحیح النسبت ہے[1]، بلکہ اس بنا پر کہ ممکن ہے نفس الامر میں اس کی نسبت درست ہو۔

فتوائے صحابی کی حدیث ضعیف پر ترجیح امام احمد بھی حدیث ضعیف کو صحیح کے مرتبہ میں نہیں رکھتے، بلکہ صحابی کے فتوے کو اس پر ترجیح دیتے ہیں، اپنے بیٹے عبد اللہ کی ایک روایت میں انہوں نے اپنے مسلک کی تصریح کی ہے: "میرے نزدیک رائے کے مقابلہ میں ضعیف حدیث زیادہ قابلِ قبول ہے!" عبد اللہ کہتے ہیں:۔

"میں نے اپنے والد (احمد بن حنبل) سے ایک ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا جو ایک شہر میں رہتا ہے، جہاں ایک محدث ہے جو صحیح حدیث کو سقیم

---

[1] دیکھیے تدریب الراوی سیوطی، فتح المغیث سخاوی۔ (حنیف بھوجیانی)

سے پرکھنے کی استعداد نہیں رکھتا، اور ایک (فقیہ) صاحب رائے ہے؟ اب اگر وہ شخص (دین کے معاملہ میں) کچھ پوچھنا چاہے تو کس سے پوچھے؟ امام احمد نے جواب دیا، اسے اہلِ حدیث سے پوچھنا چاہیے، صاحب رائے سے نہ دریافت کرنا چاہیے!"

ابن جوزی کہتے ہیں، امام احمد حدیثِ ضعیف کو قیاس پر ترجیح دیا کرتے تھے، گزشتہ اوراق میں ہم یہ بات ثابت کر چکے ہیں کہ امام احمد کی مسند میں ضعیف حدیثیں بھی ہیں، اس لیے کہ وہ چاہتے تھے کہ ان کی مسند ان تمام مرویات کی جامع ہو جو ان کے عصر میں موجود تھیں، اور ان کے معاصر راویوں کی زبان پر جاری تھیں، وہ ہر اس حدیث کو جمع کر لیتے تھے جسے وہ ان سے حاصل کرتے تھے، اور اسی وقت رد کرتے تھے جب کوئی دوسری اس سے قوی حدیث مقابلہ میں موجود ہو، جس کے راوی ثقہ ہوں، اور طرقِ روایت متعدد ہوں، اور صدق و راست گوئی میں مشہور ہوں۔

مسند کی ضعیف حدیثیں "مسند" کے بارے میں ہم نے جو کچھ کہا ہے، اب اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس کا کوئی جزء کھول لیجیے، اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی کی مسند سامنے رکھیے، آپ کو اس میں بعض ضعیف مرویات بھی مل جائیں گی، ان منقطع حدیثوں کو چھوڑ دیجیے، جن کی سند ثقہ ہے، جیسے سعید بن المسیب وغیرہ کے مراسیل، ان مرویات کو دیکھیے، جن کی اسناد میں ضعیف راوی موجود ہیں، خواہ وہ مرویات متصل ہوں، یا منقطع، اب ہم (متعدد مثالوں میں سے ایک مثال) آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں، مسند عمر ہمارے سامنے ہے، اس میں ہمیں جو حدیثیں نظر آتی ہیں ان میں ایک حدیث ابوداؤد الطیالسی کی ہے، وہ کہتے ہیں:

"ہم سے حدیث بیان کی ابو عوانہ نے، انھوں نے روایت کی داؤد الاودی سے، انھوں نے عبدالرحمٰن السلمی سے، انھوں نے اشعث بن قیس سے روایت کرتے ہوئے کہا، ایک بات پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو پیٹا اور کہا، اے اشعث! مجھ سے تین باتیں یاد کر لے، جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

یاد کی ہیں :

(۱) جو شخص اپنی بیوی کو مارے پیٹے اس سے کچھ پوچھ گچھ نہ کر۔

(۲) وتر پڑھے بغیر سونا مت،

(۳) اور تیسری بات مجھے یاد نہیں رہی (کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا فرمایا تھا ؟)

محدثین کہتے ہیں کہ اس حدیث کی اسناد میں ضعف ہے، اس لیے کہ اس کا ایک راوی داؤد بن یزید الاودی ہے، روایت میں قوی نہیں ہے، اس پر لوگ زبانِ طعن دراز کرتے ہیں، اور ایک راوی عبدالرحمٰن المسلی ہے، علمائے رجال اس کا شمار بھی ضعفا میں کرتے ہیں ۔۔۔ !'

حدیثِ ضعیف کی تقسیم: متروک اور غیر متروک

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ احادیث ضعیفہ کے قبول کر لینے میں امام احمدؒ کے شرائط قبول بھی وہی تھے جن کا علماء کرام نے ذکر کیا ہے، یعنی ضعیف حدیث میں کوئی ایسا راوی نہ ہو جو عمداً جھوٹ بولتا ہو، نیز یہ کہ حدیث اپنی اصل عام کی طرف لوٹائی جائے گی، اور حدیث کو معمول بہ بربنائے احتیاط بنایا جائے گا، نہ کہ ازروئے عقیدہ۔

ہم بتا چکے ہیں کہ امام احمد کا مسلک حدیثِ ضعیف کے بارے میں یہ تھا کہ وہ دین کے معاملہ میں، رائے کے مقابلہ میں یہی بہتر سمجھتے تھے کہ اسے قبول کر لیں، لیکن ایسی ضعیف حدیثوں کے راویوں میں کوئی ایسا راوی نہیں ہوتا تھا جو عمداً جھوٹ بولنے کا ارتکاب کرتا ہو، بلکہ یہ رواۃ وہ تھے جن کا تزکیہ اور تقویٰ مانا ہوا تھا، ان کا ضعف جو کچھ تھا وہ قلتِ ضبط (یادداشت کی کمی) کے باعث تھا۔ ان کو جھوٹ سے متہم نہیں گردانا گیا۔ بقول امام ابن تیمیہؒ امام احمد کی نظر میں وہ حدیثِ ضعیف قابلِ قبول تھی جو مرتبۂ حسن پر فائز ہوتی، بلکہ قواعد و شرائط کی رُو سے حسن ہی ہوتی، کیونکہ امام احمد ایسی حدیثِ ضعیف کو حدیث صحیح ہی کی ایک قسم سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں :

"ہمارا یہ قول کہ حدیثِ ضعیف رائے (قیاس) سے بہتر ہے، اس سے مراد درحقیقت

ضعیفِ متروک نہیں بلکہ حسن ہے، اور اصطلاح میں ترمذی سے قبل حدیث کی دو ہی صورتیں تھیں، صحیح یا ضعیف، اور ضعیف کی دو قسمیں تھیں :۔

(۱) ضعیف متروک،

(۲) ضعیف غیر متروک ۔

چنانچہ ائمۂ حدیث کی زبان پر یہی اصطلاحیں جاری تھیں، اس کے بعد وہ لوگ آئے جن کو صرف اصطلاحِ ترمذی ہی کا پتہ تھا، جب ان کے کان میں بعض ائمۂ حدیث کا یہ قول پڑا کہ "حدیثِ ضعیف قیاس سے بہتر ہے" تو انہوں نے خیال کیا کہ ایسی حدیث سے حجت لائی جارہی ہے جو بہ اصطلاحِ ترمذی ضعیف ہے، تو یہ ان لوگوں کے طریقہ کو ترجیح دینے لگے جو حدیثِ صحیح کے اتباع کا اظہار کرتے ہیں[1]۔"

سطورِ بالا سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک جس حدیثِ ضعیف کو امام احمد قبول کرتے ہیں وہ وہی ہے جو حَسَن کے درجے کی ہو، لیکن مُسندِ امام احمد کی جس حدیث کا ہم نے ذکر کیا ہے، وُہ یا اس جیسی دوسری حدیثیں جو مسند میں پائی جاتی ہیں وہ ایسی نہیں جنہیں محدثین (حتیٰ کہ امام ترمذیؒ) کی اصطلاح کے مطابق "حسن" کہا جاسکے، بلکہ وہ درحقیقت ضعیف ہیں، اگرچہ انہیں موضوعات میں بھی شمار نہیں کیا جاسکتا، اور ان کے رُواۃ ایسے نہیں جن پر دروغ گوئی ثابت ہوئی ہو! ——— اور کوئی دوسری حدیث ان کی تائید بھی نہیں کرتی کہ مرتبۂ ضعف سے مرتبۂ حسن تک پہنچ جائے، اس سے ثابت ہُوا کہ کمزور سند رکھنے والی حدیث کو بھی امام احمد رائے اور قیاس پر ترجیح دیتے تھے اور اس طریقہ کو احتیاط سے اقرب سمجھتے تھے، البتہ وہ ایسی حدیث بالکل قبول نہیں کرتے تھے جو موضوع (جعلی) ہو، "ضعیف" اور "موضوع" میں بیّن فرق ہے ۔

علامہ زرکشی کہتے ہیں :

"موضوع کہنے اور غیر صحیح کہنے میں بڑا فرق ہے، پہلی (یعنی موضوع) میں واضح طور پر اثباتِ کذب موجود ہے، اور دوسری (ضعیف) میں عدمِ ثبوت ہے جس سے

[1] قواعد التحدیث ص ۹۹ بحوالہ منہاج ایضاً التوسل ص ۸۰ طبع مصر (حنیف)

اثباتِ عدم لازم نہیں آتا، اور یہ اصول ہر اس حدیث پر منطبق ہوتا ہے جس پر ابن جوزی نے "لا یصح" وغیرہ الفاظ کا اطلاق کیا ہے۔"

قیاس اور حدیث صحیح

صورتِ حال یہ تھی کہ امام احمد احادیثِ ضعیفہ کو رائے پر مقدم سمجھتے تھے، وہ اسے بہتر سمجھتے تھے کہ اپنی رائے پر فتویٰ دینے کے بجائے حدیثِ ضعیف پر دیں، البتہ اگر حدیثِ صحیح موجود ہو تو پھر رائے اور قیاس سے کام لینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اس سے ثابت ہوا کہ امام احمدؒ قیاس کو حدیثِ صحیح پر کبھی ترجیح نہیں دیتے تھے، بلکہ خبر ضعیف پر بھی ترجیح نہیں دیتے تھے بجز اس صورت کے کہ اس کا موضوع (جعلی) ہونا ثابت ہو جائے۔

اس مرحلہ پر آکر وہ اپنے شیخ امام شافعیؒ سے بالکل ہم آہنگ ہو جاتے ہیں، ان کی بھی یہ رائے ہے کہ جہاں حدیث موجود ہو وہاں رائے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے، بلکہ اس معاملہ میں تو وہ اپنے شیخ (امام شافعیؒ) سے بھی دو قدم آگے ہیں، اس لیے کہ ان کے شیخ سرے سے حدیثِ ضعیف کو مانتے ہی نہیں، نہ اس پر عمل کرتے ہیں، البتہ وہ اسے رائے پر مقدم رکھتے ہیں، اور یہ قیاس پر بھی اسے ترجیح دیتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ یہ لوگ کبھی کبھی (کسی خاص صورت میں) قیاس[1] کو خبر آحاد پر ترجیح دیتے تھے، ظاہر ہے یہ مسلک امام احمد اور امام شافعی کے مسلک سے بالکل مختلف اور متبائن ہے۔

---

[1] امام مالکؒ کی طرف اس امر کی نسبت صحیح نہیں، جیسا کہ علامہ عبدالعزیز بخاری نے کشف الاسرار شرح اصول البزدوی میں ذکر کیا ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

۳۔ صحابہؓ کے فتاویٰ اور مسالکِ ائمہؒ اربعہ

ہر امام کی فقہ کی بنیاد صحابہؓ و تابعینؒ کے فتاویٰ کے کسی نہ کسی حصے پر ہے جن سے ان کا فقہی ملکہ پختہ ہوا اور ان ہی کے طریقِ استنباط پر ہر امام نے اپنے اجتہاد کی گاڑی چلائی۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ ہیں، آپ کی عراقی فقہ حضرت ابنِ مسعودؓ کی طرف منسوب ہے جس میں انھوں نے بواسطہ حمادؒ، ابراہیم نخعیؒ کے طریقے پر خاص مہارت پیدا کی۔

اسی طرح امام مالکؒ کا فقہی انداز فقہاءِ سبعہ سے ماخوذ ہے، جسے انھوں نے زہریؒ وغیرہ کے ذریعہ حاصل کیا اور اسی پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی۔

ان دونوں کے بعد امام شافعیؒ آئے، انھوں نے حدیث کی تحصیل پختہ طور پر امام ابن عیینہؒ سے کی، بعدہٗ امام مالکؒ کی فقہ میں ماہر ہوئے، اور امام محمدؒ سے مل کر فقہ مدنی اور فقہ عراقی کا تقابلی مطالعہ کیا، اور اپنی فطانت و ذہانت سے اس موازنہ کو منقح فرما کر لوگوں کے سامنے اجتہاد و استنباط کے قواعد منضبط طور پر پیش کیے، اور یہی وہ "علمِ اصولِ فقہ" ہے جس کی ضبط و تدوین کا سہرا امام شافعیؒ کے سر ہے۔ رہے امام احمدؒ، تو احادیثِ مرفوعہ، عہدِ صحابہؓ کے فیصلے، تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین کے فتاویٰ آپ کے مکتبِ فکر کا مواد ہے، آپ کی فقہ نے انھی سے غذا پائی، مذکورہٗ بالا مختلف تخریجات فقہیہ کو بھی آپ نے حاصل کیا، امام شافعیؒ کے طریقِ استنباط کو خصوصی طور سے اپنایا، اور زیادہ تر ان ہی پر اپنے طریقِ اجتہاد کی بنیاد رکھی۔ اور حق یہ ہے کہ اسے خوب نبھایا۔ جیسا کہ حافظ ابن القیمؒ کے حوالے سے اس طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔

صحابہؓ کرام سے جو فقہی فتاوے منقول تھے، ان کی تعداد کم نہیں تھی بلکہ بہت بڑی

...... تعداد میں موجود تھے جو مختلف واقعات وحوادث کے سلسلہ میں دیئے گئے تھے، اور مختلف اقالیم میں پھیلے ہوئے تھے۔ ان میں جزئی احکام تک پر مشتمل تھے، جو ان متفرق حوادث اور مختلف مشارب سے متعلق تھے، جو عام طور پر انسانوں کو پیش آیا کرتے ہیں، ان میں مصر و شام کے باشندوں کی ضروریات کا حل بھی تھا اور فارس کی درماندگی کا درماں بھی۔ ان فتاویٰ کی صورت میں زنگارنگ کی غذاءِ فکری اور طرح طرح کے امراض اجتماعی کی چارہ گری موجود تھی۔

صحابۂ کرام میں کچھ وہ لوگ تھے، جن کے فتاویٰ کافی تعداد میں موجود ہیں، کچھ وہ ہیں جن سے منقول فتوے کم تعداد میں پائے جاتے ہیں، جن صحابہ کے زیادہ فتوے ملتے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ ابنِ عباسؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اجمعین۔

حافظ ابن حزمؒ مذکورہ چھ صحابہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

"ان کے فتاوےٰ اگر جمع کیے جائیں تو ان میں سے ہر ایک کے فتاویٰ کا ایک ضخیم مجلد تیار ہو جائے۔"

مذکورہ صحابہ کے علاوہ دوسرے نمبر پر کم از کم بیسؓ اور صحابہؓ ایسے ہیں جن کے فتوے کثرت سے منقول ہیں۔ ان میں حضرت ابو بکرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت معاذؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ام سلمہؓ وغیرہم شامل ہیں۔

ان بزرگوں کی کثرتِ فتویٰ کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد انھیں نئے نئے حالات وحوادث سے سابقہ پڑا، چنانچہ انھوں نے فتویٰ دیا اور اس میں پہلے قرآن کو پیش نظر رکھا، پھر ان احادیث کو جنھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا، یا پھر ان دونوں اصلوں کی روشنی میں رائے قائم کی اور فتویٰ دیا، حضرت عمرؓ و حضرت علیؓ ایک عرصہ تک مسلمانوں کے حاکم رہنے کی وجہ سے پیش آمدہ سوالات کے مطابق فتویٰ دیتے رہے۔ ابن سعد اپنی "طبقات" میں محمد بن عمر الاسلمی سے نقل کرتے ہیں:

"عمر بن الخطابؓ اور علی بن ابی طالبؓ سے کثرت کے ساتھ فتوے منقول ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسلمانوں کے حاکم رہے، چنانچہ ان سے استفتاء کیا گیا اور انہوں نے لوگوں کے قضایا کا فیصلہ کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ امام تھے جن کی اقتداء واجب تھی، جن سے روایت کی جاتی تھی، جن سے استفتاء کیا جاتا تھا، اور جو فتوے دیتے تھے!"

دین کی اصل: کتاب وسنت

امام احمدؒ کے سامنے صحابہ کا یہ فقہی مجموعہ برابر رہا کرتا تھا، وہ اس کو حجت مانتے تھے، اگرچہ فتاویٰ صحابہ کو حدیث صحیح مرفوع سے دوسرے درجے میں رکھتے تھے اور یہ قطعی ہے کہ کسی بھی صحابی کے فتویٰ کی موجودگی میں خود اجتہاد کبھی نہیں کرتے تھے۔

لیکن آپ کے ہاں فتاویٰ صحابہ کے دو درجے تھے:

۱۔ کسی صحابی کا ایسا فتویٰ جس کی مخالفت کسی دوسرے صحابی سے منقول نہ ہو۔

۲۔ کسی مسئلہ میں صحابہؓ کے دو یا تین قول ہوں۔

اوّل الذکر صورت میں حضرت امام مانتے اسی فتوے کو تھے، لیکن اپنے استاذ امام شافعیؒ کی موافقت کرتے ہوئے اسے صحابہؓ کا اجماعی مسئلہ نہیں قرار دیتے تھے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ اور دوسری صورت کے بارے میں آپ سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ بعض کہتے ہیں سب ہی کو درست سمجھتے تھے، اندریں صورت وہ متعدد اقوال امام صاحب کے بھی متعدد اقوال سمجھے گئے ہیں، وجہ یہ کہ آپ اس امر کو مناسب نہیں سمجھتے تھے کہ اپنی رائے سے کسی صحابی کے قول کو مرجوح قرار دیں، کیونکہ صحابہ تو سب ہی نورِ نبوتؐ سے مستنیر ہیں۔ انہوں نے نزولِ قرآن کا براہِ راست مشاہدہ کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت ہی کئی سال کے اجتہاد سے بہتر ہے۔

حافظ ابن قیمؒ نے آپ سے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ اختلافِ اقوالِ صحابہؓ کی صورت میں ان میں سے اقرب الی الکتاب والسُّنۃ کو اختیار کر لیتے، اگر یہ آپ سے ممکن نہ ہو سکتا تو اختلاف ذکر کر کے خاموش ہو جاتے اور کوئی فیصلہ نہ فرماتے۔

اسحٰق بن ابراہیم بن ہانی مسائلِ امام احمد میں کہتے ہیں:۔

"ابوعبداللہ (احمد بن حنبل) سے کہا گیا کہ ایک شخص ہے جو کسی مختلف فیہ مسئلہ کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے، اسے کیا کرنا چاہیے؟ امام احمد نے جواب دیا اسے وہ کہنا چاہیے جو کتاب و سنت سے موافق ہو، اور جو کتاب و سنت سے موافق نہ ہو، اس سے رُک جانا چاہیے[1]"

اس روایت کی بنیاد ظاہر اور واضح ہے، اس لیے کہ کتاب و سنت ہی اسلام کی اصل ہیں، یہ کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ نصوص سے متعلق تمام اقوال ایک ہی درجہ کے ہوں، یا فتوے کے موضوع سے پوری مطابقت رکھتے ہوں، پس ضروری ہے کہ ان میں سے وہ قول اختیار کر لیا جائے جو مسئلہ زیر بحث کے لیے زیادہ مناسب، اور نصوص سے زیادہ قریب ہو۔

امام احمد کی اس روایت سے امام شافعی کا مسلک بھی ہم آہنگ ہے، وہ بھی اقوال صحابہؓ میں سے اس قول کو اختیار کرتے تھے جو نصوص سے زیادہ قریب نظر آتا ہو، جیسا کہ سگے دادا کے مقابلہ میں بھائی کی میراث کا مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ میں انھوں نے زید کا قول قبول کر لیا، اور اسے قیاسِ فقہی سے مرجح کر دیا، اور اس ترجیح کا سبب یہ قرار دیا کہ اگر اقوالِ ماثورہ رہنمائی نہ کرتے تو قیاسِ فقہی کا تقاضا یہ تھا کہ بھائی کو، جدّ، محجوب الارث کر دیتا۔

امام ابوحنیفہ کا مسلک بھی یہی تھا، وہ اگر اقوالِ صحابہؓ میں اختلاف دیکھتے تھے تو کسی ایک کو اختیار کر لیتے تھے، جس قول کو پسند کرتے تھے لے لیتے تھے، ورنہ ترک کر دیتے تھے۔

اقوالِ صحابہؓ میں ترجیح کا اصول

اس سلسلہ میں امام احمد سے ایک تیسری روایت بھی مروی ہے وہ یہ کہ جب اقوال صحابہؓ میں اختلاف دیکھتے تھے تو یہ نہیں کرتے تھے کہ جس قول کو نصوص سے قریب پائیں، اسے اختیار کر لیں، بلکہ سب سے پہلے اقوالِ خلفائے راشدین کی جستجو کرتے تھے، اور انھی کو قولِ فیصل کی حیثیت سے مان لیتے تھے۔

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۲۵

حافظ ابن قیمؒ، اعلام الموقعین میں اس روایت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"ایک صحابی اگر کوئی بات کہتا ہے تو دو ہی صورتیں ہیں، یا تو یہ بات کسی دوسرے صحابی کے قول کی مخالف ہوگی، یا مخالف نہیں ہوگی۔ اگر اس کے پایہ کے کسی صحابی کا قول مخالف ہے تو دونوں کا قول ایک دوسرے پر حجت نہیں ہوگا، اور اگر اس سے زیادہ بلند پایہ صحابی کا قول مخالفت میں ہو، جیسے خلفاء راشدین یا عشرہ مبشرہ وغیرہ کی قسم کے دوسرے اکابر، تو اب یہاں سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرف خلفاء راشدین یا دوسرے اکابر صحابہ ہیں، وہ دوسرے صحابہ کے اقوال پر حجت ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علماء کے دو قول ہیں، اور یہ دونوں روایتیں امام احمد سے ہیں۔ صحیح تر صورت یہ ہے کہ جس شق کی طرف خلفاء یا دوسرے اکابر صحابہؓ ہوں گے، وہ مرجح ہوگی، اور اگر ہر چہار خلفائے راشدین کسی شق کے ساتھ ہوں تو کوئی شبہ نہیں، وہی مسلک درست اور صحیح ہے، اور اگر ان کی اکثریت ایک شق کے ساتھ ہو تو پھر صواب یقینی نہیں اغلب ہے، اور اگر دو ایک شق کے ساتھ ہوں، تو جس طرف حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ ہوں گے وہ اقرب الی الصواب مانی جائے گی، اور اگر ابوبکرؓ و عمرؓ میں اختلاف ہو تو ثواب ادھر ہوگا جدھر حضرت ابوبکرؓ ہوں گے۔ یہ اجمال خود اپنی تفصیل ہے اور اس سے ہر وہ شخص واقف ہے جو اختلافِ صحابہ اور ترجیحِ اقوال کا علم رکھتا ہو[1]۔"

حافظ ابن قیمؒ کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلافِ صحابہ کی صورت میں امام احمد سے ایک تیسری روایت بھی ہے اور وہ یہ کہ وہ اجلّ صحابہ یعنی خلفائے راشدین کے اقوال کو دوسرے صحابہ کے اقوال پر ترجیح دیتے ہیں، اور دوسرے صحابہ کے قول پر خلفاء کے قول کو مقدم رکھتے ہیں، اس کے علاوہ صورت میں وہ اس صحابی کا قول اختیار کرتے ہیں جو گو خلفائے راشدین میں سے نہ ہو لیکن اس کا قول کتاب و سنت سے زیادہ قرب رکھتا ہو۔

اقوالِ خلفاء کو مقدم رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ خلفاء راشدین کے اقوال کو جمہور مسلمین پسند اور قبول کرتے ہیں بلکہ ان کو دوسرے اقوال پر ترجیح دیتے ہیں، کیونکہ ان کے عہد

[1] اعلام الموقعین، ج ۴ ص ۱۰۱

میں خلیفہ کا قول اگر کتاب وسنت کے خلاف ہوتا تو عوام مسلمان تک ان کو ٹوک دیتے تھے، اور خلفائے راشدین کے تدیّن۔ تقوے کا یہ حال تھا کہ صحیح اور درست بات کو وہ فوراً قبول فرما لیتے۔ اس طرزِ عمل کا اثر یہ تھا کہ خلفائے راشدین خصوصاً صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ کی آراء کو جمہور مسلمانوں کی تائید حاصل تھی۔ اسی بنا پر امام احمد کی رائے یہ تھی کہ ان دونوں (ابو بکرؓ و عمرؓ) کی رائے اکثر احوال میں جمہور مومنین سے موافقت رکھتی تھی، لہٰذا ایک معنیٰ کر کے ان کے قول پر ایک طرح کا اجماع بھی ہو جاتا تھا۔ لہٰذا تقدیم کی یہ سب سے قوی وجہ ہے۔

ایک ادّعا اور اس کی تردید

بعض علماء نے یہ ادّعا کیا ہے کہ امام احمد کو جب کسی صحابی کا فتوے مل جاتا، پھر وہ نصوص کی طرف ملتفت اور متوجہ نہیں ہوتے تھے، کیونکہ صحابی کا فتویٰ انہیں استنباط سے بے نیاز کر دیتا تھا، دوسرے الفاظ میں یوں سمجھیے کہ فتوائے صحابی کی موجودگی میں وہ اجتہاد کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے، لیکن اس زعم باطل کی علّامہ ابنِ قیم نے تردید کی ہے، وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ امام احمد نص کو صحابی کے فتوے پر مقدم رکھتے تھے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

"امام احمد کو جب نص مل جاتی تھی تو وہ اسی کے مطابق فتویٰ دیتے تھے، اور کسی دوسری مخالف چیز کی طرف ملتفت نہیں ہوتے تھے۔ خواہ وہ قولِ مخالف کسی کا بھی ہو، جیسا کہ انہوں نے مسلکِ عمرؓ کے برخلاف مبتوتہ کے بارے میں فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث مان لی ہے[1]، اسی طرح عمار بن یاسر کی حدیث ہے جو جنبی کے تیمم کے سلسلہ میں

[1] حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ کسی عورت کو اگر تین طلاقیں دی جائیں تو بھی شوہر پر نفقہ واجب ہوگا، دلیل سورۂ طلاق کی اس آیت سے لاتے تھے:۔ "لِیُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ" (سورۃ الطلاق)

لیکن فاطمہ بنتِ قیس نے ان سے یہ کہا کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دیں مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے نہ سکنیٰ دلایا نہ نفقہ، یہ سُنکر حضرت عمرؓ نے کہا:

"کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کو ایک عورت کے کہنے سے ہم نہیں چھوڑ سکتے، جسے نہ جانے (حدیث کے) پورے الفاظ یاد ہیں یا بھول گئی۔"

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۸۱ پر)

مروی ہے، اور حضرت عمرؓ کا فتوی جس کے خلاف ہے[۱]۔ اسی طرح انھوں نے ابن عباسؓ اور ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ کا وہ فتوی ترک کر دیا جس میں ایسی حاملہ عورت کی عدت کے بارے میں جس کا شوہر دوران حمل میں وفات پا گیا ہو، دونوں مدتوں میں سے زیادہ بعید مدت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور حضرت سبیعۃ الاسلمیہؓ کی حدیث قبول کر لی کیونکہ یہ ان کے نزدیک صحیح تھی[۲] ——— اس طرح کی کافی مثالیں تلاش سے دستیاب ہو سکتی ہیں!"

ان تصریحات سے معلوم ہو گیا کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ، حدیث مرفوع کی موجودگی میں فتوائے صحابی کو رد کر دیتے تھے۔ اب ہم مبتوتہ کے بارے میں حضرت عمرؓ اور امام احمد کے اختلاف کو واضح کریں گے۔

حضرت عمرؓ کا یہ فتوی کہ مبتوتہ کو نفقہ اور سکنیٰ شوہر کی طرف سے ملے گا، قرآن کریم کی اس صاف اور واضح آیۂ کریمہ پر مبنی ہے جو مطلقہ عورتوں کے بارے میں وارد ہوئی ہے:۔

"اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ (الطلاق)

اسی طرح اللہ تعالی کا یہ قول بھی قرآن کریم میں موجود ہے۔

لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّآ اٰتٰىهُ اللّٰهُ (الطلاق)

یہ آیات تمام مطلقہ عورتوں پر حاوی ہیں، عام اس سے کہ وہ تین طلاقوں والی مبتوتہ ہوں، یا بائنہ، یا رجعیہ، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی عموم سے استدلال فرمایا تھا، لیکن امام احمد

(صفحہ ۳۸۰ کا حاشیہ)

لیکن امام احمد نے حضرت عمرؓ کا فتوی ترک کر دیا اور فاطمہؓ کی حدیث مان لی۔ (مصنف) یہ پوری مدلل بحث زاد المعاد میں ہے۔ (حنیف بھوجیانی) [۱] حضرت عمرؓ جنبی کے لیے تیمم کے قائل نہیں تھے، اگرچہ اس کو پانی نہ مل سکے۔ [۲] ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ کے نزدیک جس عورت کا شوہر وضع حمل سے پہلے مر گیا ہو اس کی عدت، وضع حمل یا چار ماہ دس دن میں سے جو زیادہ ہو، مانی جائے گی، لیکن سبیعۃ الاسلمیہ کی روایت ہے کہ اپنے شوہر کی وفات کے بعد اسی رات اس نے وضع حمل کیا، پھر دوسرے دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں، اور آپؐ سے عقد ثانی کی اجازت طلب کی، آپ نے اجازت دے دی۔ امام احمدؒ کا مسلک اسی روایت کے مطابق ہے۔ (مصنف)

چونکہ ہمیشہ قرآن کی مفسّر سنت کو مانتے ہیں، للہٰذا قرآن کے مطلب کو سنّت کے بیان پر محمول کرتے ہیں، اور اس اعتبار سے مبتوتہ ان آیات سے خارج ہے اور کہ قرآن کے عموم سے مراد خاص ہے۔ کیونکہ آیت سے جو کچھ مفہوم متبادر ہوتا ہے، وہ یہ کہ تین طلاقوں والی اس عموم میں داخل نہیں۔ چنانچہ آیہ کریمہ:

یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ کے بعد ہی ارشاد ہے،
لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا ۔۔۔! (الطلاق)

اور مبتوتہ یعنی جس عورت کو تین طلاقیں مل چکی ہوں، اس کے لیے پھر واپسی کی کوئی امید باقی نہیں رہتی، بلکہ شارع نے اس واپسی کے سلسلہ میں پابندیاں عائد کردی ہیں، اس لیے فاطمہ بنت قیسؓ نے حضرت عمرؓ کے قول کو ردّ کرتے ہوئے کہا تھا:

"میرے اور آپ کے درمیان کتاب الہٰی ہے (اور وہ کہتی ہے) لَعَلَّ اللّٰهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا (یعنی ممکن ہے خدا اس کے بعد کوئی صورت پیدا کردے ملاپ کی) آپ بتائیے ان تین طلاقوں کے بعد اب ملاپ کی کون سی صورت پیدا ہوسکتی ہے؟"

امام احمدؒ کے نزدیک حدیث کا یہی مفہوم تھا، جو فاطمہ بنت قیسؓ نے لیا تھا، اور اپنے مسلک و رجحان کے مطابق انہوں نے اسی کو قبول کر لیا، امام احمد حدیث کو قرآن کی تفسیر مانتے تھے، ان کے سامنے (اس مسئلہ کے سلسلہ میں) قرآن بھی تھا اور اس کی تفسیر (حدیث) بھی، اور حضرت عمرؓ کی تفسیر بھی، جس کی رو سے وہ مبتوتہ کو نفقہ دلاتے تھے۔ پس امام احمد نے حضرت عمرؓ کی تفسیر ردّ کردی، اور سنّت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر قبول کرلی، ۔۔۔۔۔۔ ہمیشہ وہ اس مسلک پر چلتے رہے۔

تابعی اور صحابی کی مرسل حدیث میں فرق

گزشتہ اوراق میں یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ امام احمدؒ صحابہ کے فتاویٰ کو قبول کرتے تھے، اور استدلال میں حدیث مرفوع کے بعد اس کا درجہ رکھتے تھے، البتہ اسے حدیثِ مرسل اور حدیثِ ضعیف پر ترجیح دیتے تھے۔

اب یہ بھی معلوم کرلینا چاہیئے کہ جس حدیث مرسل پر وہ صحابی کے فتوے کو ترجیح

دیتے تھے، ضروری تھا کہ اس کا ارسال تابعی نے کیا ہو یا تبع تابعی نے، لیکن اگر ارسال کسی صحابی نے کیا ہو تو یہ جانتے ہوئے بھی کہ جس وقت کا قولِ نبیؐ بیان کیا جا رہا ہے اس وقت راوی صحابی موجود نہیں تھا، امام احمد یہ فرض کر لیتے تھے کہ اس نے ضرور کسی دوسرے صحابی ہی سے یہ روایت لی ہو گی، اس صورت میں صحابی کا ارسال آپ کے نزدیک حدیث صحیح متصل کے درجہ میں ہوتا تھا (جیسا کہ علمائے اہلِ حدیث کا متفقہ مسلک بھی یہی ہے) ایسی مرسل حدیث پر وہ صحابی کے فتوے کو ترجیح نہیں دیتے تھے، اس کے مقابلہ میں صحابی کا فتویٰ قبول کر لینے کے معنیٰ یہ تھے کہ اس قول کو جو بجائے خود سنت سے مقتبس ہے، خود سنت پر ترجیح دے دی جائے۔

صحابی کا فتویٰ اجتہاد ہے یا سنّت سے ماخوذ

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام احمدؒ صحابی کے فتوے کو مصادرِ فقہ میں سے ایک مصدر خیال کرتے ہوئے اسے قبول کرتے تھے، لیکن یہ مصدر کس بنیاد پر ان کے نزدیک ماخذ کی حیثیت رکھتا تھا؟ آیا اس لیے کہ وہ سنّت سے ماخوذ ہے، یا اس لیے کہ وہ کسی صحابی کا اجتہاد ہے؟ اور یہ کہ صحابہ کا اجتہاد خود ان کے اجتہاد سے اولیٰ ہے؟

فقہاء اربعہ جن کے مذاہب تمام عالم اسلام میں پھیلے ہوئے ہیں، سب کے سب فتوائے صحابی کو قبول کرتے ہیں، اختلاف جو کچھ ہے وہ طرزِ قبول میں ہے، امام شافعیؒ کی بنیادِ قبول یہ ہے — جیسا کہ "الرسالہ" میں انہوں نے لکھا ہے — کہ صحابی کا فتویٰ اس کا اجتہاد ہے، اور صحابی کا اجتہاد ان کے اپنے اجتہاد سے بہتر ہے، امام مالکؒ کی بنیاد یہ تھی کہ صحابی کا فتوے ایک طرح سے سنت ہی ہے۔ وہ فتوائے صحابی اور حدیث کے مابین موازنہ کرتے تھے، اگر حدیث فتوائے صحابی سے معارض ہوتی ہو۔ لیکن امام شافعیؒ کو اگر حدیث مرفوع مل جائے تو صحابی کے فتوے کو قبول نہیں کرتے تھے، اور اس اصولی مخالفت کی بنا پر بہت سے مسائل میں انہوں نے امام مالکؒ سے اختلاف کیا ہے۔

رہا اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا نظریہ تو اس میں (حنفی) علمائے تخریج باہم مختلف ہیں۔

ابوسعید البرازعی فتوائے صحابی کو از قبیلِ ترجیح تسلیم کرتے ہیں، جیسا امام شافعیؒ کا مسلک ہے، ابوالحسن الکرخی اسے از قبیلِ حدیث و سنت خیال کرتے ہیں۔ لیکن اس صورت میں کہ صحابی کا فتوٰے ایسا ہو، جس میں قیاس کا دخل ہو سکتا ہو، مثلاً اوقات وغیرہ کہ ایسی چیزوں کی بنیاد نقل ہی ہو سکتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ امام احمد صحابی کے فتوے کو کس قبیل سے سمجھتے تھے؟ اپنے استاذ امام شافعیؒ کے ہم نوا تھے یا امام مالکؒ کے مسلک پر؟

یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ امام احمد تمام صحابہ کے فتاوے کو از قبیلِ نقل تصوّر کرتے تھے، البتہ یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ وہ اقوالِ صحابہ کو فہمِ دین اور شرعِ اسلامی میں اقوالِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دوسرا مرجع مانتے تھے، اس لیے کہ صحابہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب اور آپ کی زیارت سے مشرف، آپؐ کے فیضِ صحبت سے مستفیض ہوئے تھے خود خدائے تبارک وتعالیٰ نے ان کی تعریف وتحسین کی تھی، لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ ان کے اقوال قبول نہ کیے جائیں۔ امام ابن قیمؒ اس مسئلہ کو کہ اقوالِ صحابہ کتاب وسنت سے اقرب ہیں۔ عمدہ طریق پر بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"کوئی صحابی، اگر کوئی بات کہتا ہے یا کسی مسئلہ میں کوئی حکم لگاتا ہے یا کسی استفتا پر فتویٰ دیتا ہے تو وہ اپنے بعض مدارکِ فہم کے اعتبار سے ہم پر فوقیت رکھتا ہے، اور کچھ مدارک ایسے ہیں کہ ہم ان میں شریک ہیں، جس بات میں اسے ہم پر اختصاص حاصل ہے یہ ہے کہ اس کا خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دہنِ مبارک سے آپ کے اقوال سننے کا قوی امکان ہے، یا کسی دوسرے صحابی ہی کے ذریعے اس نے روایت حاصل کی ہے، اگرچہ صحابہ کو انفرادی حیثیت بہ اعتبار علم کے ہمارے مقابلہ میں حاصل ہے اور یہ علم اتنا زیادہ ہے کہ اس کا پورے طور پر احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی ہر حدیث روایت نہیں کی بھلا حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ اور دوسرے کبار صحابہؓ نے جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو گا اس کو کچھ بھی اس سے نسبت ہے، جو ان سے مروی ہے؟ صدیقِ امت (ابوبکرؓ) نے سَو حدیثوں سے زیادہ روایت نہیں کیں، حالانکہ یہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت سے کبھی غائب نہیں رہے، نہ آں حضرتؐ کی کوئی ایسی بات ہے جو ان سے چھپی ہو، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت سے، بلکہ اس سے بھی پہلے سے انہیں شرفِ حضوری اور آپؐ کے قول وفعل کا علم حاصل رہا، آپؐ کی سیرت اور کردار کا ہر پہلو ان کی نظر کے سامنے رہا، جب تک آپؐ کی وفات نہیں ہو گئی یہ شرف جاری رہا، امت میں سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے واقف حضرت ابوبکرؓ ہی تھے، یہی حال دوسرے کبار صحابہ کا ہے، یعنی جو کچھ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا تھا، یا جو آپؐ کے حالات مشاہدہ کیے تھے، ان کے مقابلہ میں ان کے مرویات کی تعداد بہت کم ہے اور اگر یہ اپنے مشاہدات اور مسموعات روایت کر دیتے تو ان کی روایات کی تعداد حضرت ابوہریرہؓ کے مرویات سے کئی گنا زیادہ ہوتی۔ لہٰذا ان کی تقلیلِ روایت کی وجہ یہ خوف تھا کہ مبادا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف زیادہ یا کم کوئی شئے منسوب ہو جائے۔ وہ صرف اسی بات کی روایت کرتے تھے جسے انہوں نے لسانِ نبوی سے بار بار سنا ہو، لہٰذا یہ اپنے سماع کی تصریح نہیں کرتے، نہ یہ کہتے ہیں کہ" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا!" لہٰذا ان کا دیا ہوا فتویٰ چھ صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا:

(۱) ——— یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے سنا ہو۔

(۲) ——— اس صحابی سے سنا ہو جس نے آپؐ سے سُنا ہو ـ !

(۳) ——— کتاب الٰہی کا جو نکتہ ہماری نظر سے پوشیدہ رہ گیا اس پر پوری اطلاع

(۴) ——— ہماری طرف وہی قول منتقل کیا جو ان کے ہاں مفتیٰ بہ تھا،

(۵) ——— لغت، دلالتِ لفظ، قرائنِ حالیہ، یا مجموعی طور پر وہ وجدان جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیتِ مسلسل، آپؐ کے افعال واحوال کے مشاہدات، سیرت اور سماعِ کلام، علمِ مقاصد، شہودِ تنزیل، وحی اور مشاہدۂ تاویل پر مبنی ہو، لہٰذا صحابی کا فہم ہمارے فہم سے بالا اور برتر ہوگا۔

اور ان پانچوں وجوہ کی بنا پر صحابی کا فتوے ہمارے اوپر حجت ہوگا اور اس

کی اتباع لازم)

(۶) ——— اور اگر فہم صحابی، غیر روایت، یا غلط فہمی پر مبنی ہو تو اس تقدیر پر اس کا قول حجت نہیں ہوگا، اور اس کی پیروی بھی لازم نہیں ہوگی)۔ لیکن یہ قطعی بات ہے کہ پہلی پانچ صورتیں اغلب ہیں اور چھٹی نادر اور شاذ، بنابریں ظن غالب یہی ہے کہ صحابی کا فتویٰ منشائے شریعت کے مطابق اور درست ہے، لہٰذا اس پر عمل متعین ہونا چاہیئے[1]

حجیت اقوالِ صحابہؓ جمہور کا مسلک ہے

اقوالِ صحابہ اور فتاوائے صحابہ سے احتجاج جمہور فقہاء کا مسلک ہے، لیکن شیعہ اس سے اختلاف رکھتے ہیں، حافظ ابن قیمؒ نے جمہور فقہاء کے مسلک کو، ۴۶ دلیلوں سے ثابت کیا ہے، اور بلاشبہ وہ دلائل قوی اور موثر ہیں، لیکن ان کا ذکر موجب طوالت ہے، خود حافظ ابن قیمؒ کی کتاب کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے[2]

علامہ شوکانی کا اختلاف

علامہ شوکانیؒ نے اپنی کتاب ارشاد الفحول میں ائمہ اربعہ کے اس مسلک پر تنقید کی ہے۔ اور ثابت کیا ہے کہ اقوالِ صحابہ حجت نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"حق یہ ہے کہ قول صحابی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے سوا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی اور کو امت کے لیے مبعوث نہیں فرمایا ہے، اور ہمارا رسول ایک ہے، کتاب ایک ہے اور جمیع امت، اتباع کتاب وسنت پر مامور ہے۔ پس جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ کے دین میں بغیر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ قول حجت ہے تو وہ دین میں ایسی بات کہتا ہے جو ثابت نہیں، اور اس شریعت اسلامیہ میں ایسی شرح جاری کرتا ہے جس کی پیروی کا اللہ نے حکم نہیں دیا ہے، اور ایسا کہنا بہت بڑی بات ہے، لہٰذا اللہ کے کسی ایک یا چند بندوں (اگرچہ وہ صحابہ ہی کیوں نہ ہوں) کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ اس کا، یا ان کا قول مسلمانوں پر حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے، غلط ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین۔ ج ۴ صـ ۲۴۸

[2] ایضاً

مسلمانوں کو نہ اس کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت ہے، نہ اس پر عمل پیرا ہونے کی، کیونکہ یہ مقام صرف انبیا کو، جنہیں اللہ تعالیٰ شریعت دے کر اپنے بندوں کے پاس بھیجتا ہے، حاصل ہے، نہ کہ کسی اور کو، خواہ وہ شخص علم دین میں کیسے ہی بلند و برتر مقام پر کیوں نہ فائز ہو، اور کوئی شبہ نہیں کہ مقام صحابیت بہت بڑا مقام ہے، لیکن فضیلت، رفعتِ مقام اور عظمتِ شان اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ حجیتِ قول اور اتباع میں اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ میں مان لیا جائے۔ یہ وہ بات ہے جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی ہے، اور ایک حرف بھی اس کی تائید میں نہیں ثابت کیا جا سکتا، اور جو لوگ قولِ صحابی کی حجیت کے قائل ہیں، دلیل میں ان کی طرف سے اس حدیث کا پیش کیا جاتا کہ "اصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم اھتدیتم" (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، میرے صحابہ کی مثال تاروں کی طرح ہے جس کی پیروی کرو گے، راہ یاب ہو جاؤ گے) سو اس قول کا حدیث ہونا ثابت ہی نہیں ہے، جیسا کہ علمائے حدیث کی رائے ہے، اور اگر یہ روایت کسی درجہ میں ثابت بھی ہو تو اس کا معنیٰ یہ ہے کہ جس طرح صحابہ کرام نے کتاب و سنت کو اپنی زندگی کے سارے شعبوں میں مشعل راہ بنایا، اور ہر صحابی سنتِ نبوی کے علم اور اس پر عمل کا حریص تھا، تم بھی ہر صحابی کے اس مسلک پر چلتے ہوئے کتاب اللہ اور حدیث نبوی ہی کو حجت سمجھو، اور یہی مطلب ہے ان دو حدیثوں کا "اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکرؓ و عمرؓ" (یعنی میرے بعد ابوبکرؓ و عمرؓ کی اقتدا کرنا)، نیز فرمایا "علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی" (یعنی، تم پر میری سنت کی، اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت کی پیروی واجب ہے)۔

لہٰذا اس بات کو سمجھو، اسی پر حرص کرو، اللہ نے ساری امت پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی کو رسول اور واجب الاتباع بنا کر نہیں بھیجا ہے، نہ آپؐ کے ارشاد کے علاوہ کسی اور کے قول کو شرعی حیثیت دی ہے، اور نہ کسی دوسرے کے قول کو، خواہ وہ عظمت و منزلت کے کیسے مقام پر کیوں نہ فائز ہو، حجت قرار

دیا ہے[1]

صحابی کے فتوے سے استمداد ناگزیر ہے

یوں ہم دیکھ رہے ہیں کہ علامہ شوکانیؒ کو تقلید کی تردید کے جوش، اور کتاب و سنت پر پابندی کی سختی نے یہاں تک پہنچا دیا ہے کہ صحابہ کرام کے فتاویٰ تک کو چھوڑ دیں، اس زعم کی بنا پر کہ کہیں اسے دین اور شرع اسلامی میں اضافہ کا موجب نہ بنا لیا جائے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لیے ایک ہی نبی بھیجا ہے جس کی طاعت اور پیروی واجب ہے۔

لیکن جو لوگ صحابہ کے اقوال اور فتووں کو قبول کرتے ہیں وہ بھی سختی سے اس پر قائم ہیں کہ ہمارا نبی ایک ہے۔ سنتِ رسول واحد ہے، کتاب خدا واحد ہے، لیکن دیکھتے ہیں کہ یہ صحابہ وہ ہیں جو کتابِ الٰہی کے استحفاظ میں کامل ہیں، انھوں نے اقوالِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے بعد والوں تک پہنچایا۔ یہ لوگوں میں سب سے زیادہ شرع محمدی کے جاننے والے اور راہِ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب رکھنے والے ہیں، لہٰذا صحابہ کے اقوال درحقیقت اقوالِ نبیؐ ہیں، کوئی بدعت نہیں، کوئی اختراع نہیں، ان کا کام ہی یہ ہے کہ شرع اسلامی کے سرچشمہ کو جاری رکھیں، ان سے بڑھ کر شرع اسلامی کے مصادر اور موارد کا واقف کار اور کون ہو سکتا ہے، پس جو ان کی پیروی کرتا ہے، وہ ان لوگوں میں ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ" (التوبہ)

علاوہ ازیں جو لوگ صحابہ کے فتووں کو از قبیلِ سنت سمجھتے ہیں، ان میں اکثریت ایسے لوگوں کی ہے (خصوصاً امام احمدؒ) جو صحابی کے فتوے کو احادیثِ صحیحہ سے مؤخر رکھتے ہیں، اور اسے حدیثِ مرفوع کا درجہ نہیں دیتے۔ پس فتاویٰ صحابہ کی پیروی درحقیقت سنت ہی کی پیروی ہے، جب کہ بغیر ان کے اقوال کے سنت کی صحت ہی ممکن نہیں۔ علامہ شوکانیؒ فتاویٰ صحابہ کی حجیت کے انکار کے ساتھ اگر اس کی جگہ پر اجتہاد و قیاس ہی کے قائل ہو جاتے تو بھی ——— باوجود بدیہی غلط ہونے کے ——— ایک بات ہوتی، لیکن لطف یہ

---

[1] ارشاد الفحول، الی تحقیق الحق فی علم الاصول ص۲۱۴

ہے کہ وہ قیاس کے بھی منکر ہیں۔

اب سوال یہ ہے، اگر کسی صاحب علم کو پیش آمدہ مسئلہ پر فتویٰ دیتے وقت کتاب الٰہی کی کوئی نص نہ ملے، نہ وہ کوئی ایسی حدیث پائے جو اس کی رہنمائی کرتی ہو تو پھر اگر وہ قولِ صحابی یا اجتہاد و قیاسِ صحیح سے کام لے کر فتویٰ نہ دے تو کیا کرے۔ اس طرح علامہ شوکانیؒ ایک ایسا دروازہ کھول رہے ہیں جو ایسی تنگ گلیوں میں لے جاتا ہے، جن سے باہر نکلنے کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں، اور ان کے کلام کی یہ کیفیت ہے کہ وہ منتج نہیں ہے، اس میں غلو ہے، مبالغہ ہے!

تابعی کا فتویٰ

فتوائے صحابی کے بارے میں ہم نے امام احمد کا مسلک معلوم کر لیا، یہ بھی معلوم کر لیا کہ وہ اسے کس صورت میں قبول کرتے تھے؟ اب ہم یہ بتائیں گے کہ نص نہ ملنے اور حدیث نہ دستیاب ہونے کی صورت میں فتوائے تابعی کے بارے میں ان کا مسلک کیا تھا؟ کیا فتوائے صحابی کی طرح اسے قبول کر لیتے تھے یا اسے فتوائے صحابی کی حیثیت نہیں دیتے تھے، اور خود اجتہاد سے کام لیتے تھے؟

جمہور فقہاء اگرچہ اس کی تصریح کرتے ہیں کہ تابعین کے فتاویٰ کو اصل اور مرجع نہیں قرار دیا جا سکتا۔ لیکن بعض کبار تابعین کے فتووں کو وہ قبول بھی کر لیتے ہیں، مثلاً امام ابو حنیفہؒ وہ اگرچہ اقوالِ تابعین کو اصولِ استنباط میں سے نہیں مانتے، تاہم بعض وقت ابراہیم نخعیؒ کے فتاویٰ قبول کرتے ہیں، اسی طرح امام مالکؒ بھی سعید بن المسیبؒ، یزید بن اسلمؒ اور قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ کے اقوال کو کبھی قبول کر ہی لیتے ہیں ایسے ہی امام شافعیؒ کبھی عطاءؒ کا قول مانتے ہیں۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ کبار تابعین —— جن کے تقوے، فقہ، علم کی سب لوگ شہادت دیتے تھے —— کی رائے اور فتوے سے ان کی سابقیت کی بنا پر مطمئن ہو جاتے تھے، اگرچہ ایک مجتہد کے اس حق کو بھی تسلیم کرتے تھے کہ وہ ان کی اتباع کیے بغیر اور ان کے قول پر اعتمادِ مطلق کیے بغیر بھی ان دلائل اور نتائج تک پہنچ سکتا ہے۔

اس باب میں ائمۂ ثلاثہ (امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ) کی رائے معلوم ہو گئی، اور امام احمد سے اس بارے میں اختلاف ہے۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ وہ تابعی

کے فتوے کو حجت مانتے تھے، اور ایک دوسری روایت کے مطابق حجت نہیں مانتے تھے، اور تابعی کی فقہ کو اس کی تفسیر کی مانند سمجھتے تھے۔ لیکن یہ بحث اس وقت ہے جب کوئی نص موجود نہ ہو۔ فتوائے صحابی بھی نہ ملے، اور حدیثِ مرسل بھی دستیاب نہ ہو، اور اگر ان اصولوں میں سے کوئی ایک بھی موجود ہو، تو پھر وہ تابعی کا فتویٰ نہیں کرتے تھے۔

اور وہ لوگ جو فتوائے تابعی کو حنابلہ کے نزدیک حجت مانتے ہیں، اس باب میں مختلف ہیں کہ وہ قیاس پر مقدم ہے یا نہیں؛ ایک گروہ تو تابعی کے فتوے کو قیاس پر مقدم رکھتا ہے، اس لیے کہ قیاس سے اسی وقت کام لیا جا سکتا ہے، جب شدید ضرورت لاحق ہو اور فتوائے تابعی کی موجودگی میں یہ ضرورت ساقط ہو جاتی ہے، اس لیے فقہی رائے پر اسے تقدم حاصل ہونا چاہیئے، اور ایک دوسرا گروہ قیاس کو تابعی کے فتوے پر ترجیح دیتا ہے اس لیے کہ اس کے نزدیک قیاس دلیلِ معتبر ہے جس کی بنیاد کوئی نص ہوتی ہے اور اس کے مقابلہ پر کوئی دلیل موجود نہیں، اور ظاہر ہے کہ نص قولِ تابعی پر مقدم ہے، اور ہر وہ قول جو نص پر محمول ہو قولِ تابعی پر مقدم ہی سمجھا جائے گا۔

کبار تابعین کا فتویٰ قابلِ قبول ہے

اس اختلاف اور امام احمد کی جانب منسوب روایات کی روشنی میں مشہور قول علمائے حنابلہ کا یہی ہے کہ امام احمدؒ اکثر مواقع پر اپنی رائے سے تقویٰ اور تورّع کی بنا پر گریز کرتے تھے، یہاں تک کہ اگر کوئی ضعیف سا اثر بھی نہ ملتا تو پھر وہ علمائے حدیث کے فتوے پر عمل کرتے تھے، جیسے امام مالکؒ، امام ثوریؒ، امام سفیان بن عیینہ، اور امام اوزاعی وغیرہم۔

بہر حال یہ ثابت ہے کہ امام احمد کبار تابعین کے فتوے قبول کر لیتے تھے، مثلاً سعید بن المسیب، اور مدینہ کے فقہائے سبعہ، جن تک حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کی فقہ پہنچی، لیکن ان اقوال کو وہ اصل فقہی کی حیثیت سے نہیں قبول کرتے تھے بلکہ ازراہ احتیاط قبول کرتے تھے۔ خبر ضعیف میں بھی ان کا مسلک یہی تھا کہ اسے صحیح النسبت نہ جانتے ہوئے بھی قبول کر لیتے تھے۔ وہ اس کے صدق پر حکم نہیں لگاتے تھے، بلکہ اس لیے مان لیتے تھے کہ تقاضائے احتیاط یہ ہے کہ قیاس کے مقابلہ میں اسے ترجیح دی جائے۔

۴۔ الاجماع

حافظ ابن قیم نے فقہ حنبلی کے اصولوں میں اجماع کو نہیں شمار کیا، بلکہ وہ امام احمد سے یہاں تک روایت کرتے ہیں کہ

"جو کسی مسئلہ میں اجماع کا ادّعا کرتا ہے وہ جھوٹا ہے!"

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اجماع کا وجود ثابت بھی ہو جائے تو اس کا علم بڑا مشکل امر ہے۔
ہم سمجھتے ہیں کہ مسئلہ اجماع کی تفصیلات سے بچتے ہوئے امام احمد کے نظریات کی حد تک اس کے وجود، حجیّت، مرتبۂ حجیت وغیرہ امور پر کچھ گفتگو کریں۔

بحث شروع کرنے سے قبل معلوم ہونا چاہیئے کہ اصولِ فقہ کے مسائل (جن میں اجماع کا مسئلہ بھی داخل ہے) کے بیان کرنے کے لیے سب سے پہلے جس شخص نے قلم اٹھایا ہے وہ امام احمد کے استاد حضرت امام شافعیؒ تھے۔ انہوں نے اپنی کتاب ابطال الاستحسان میں اجماع کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ جس مسئلہ کو ہم "اجماعی" کہتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جن اہلِ علم کو ہم ملے وہ یوں ہی کہتے تھے اور اپنے سے سابق لوگوں سے بھی اسی طرح نقل کرتے تھے۔ اسی قسم کے "اجماع" کا امام احمد کو انکار ہے۔ حنابلہ بھی "اجماع" کی تعریف قریبًا ایسی ہی کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک اجماع کی تعریف | امام ابن تیمیہؒ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"اجماع کے معنیٰ یہ ہیں کہ مسلمانوں کے علماء احکامِ اسلامی میں سے کسی حکم پر اتفاق کر لیں، اور جب کسی حکم پر اجماعِ امت ثابت ہو جائے تو پھر کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے

کہ اس اجماعی دائرہ سے باہر قدم نکالے، کیونکہ امتِ مسلمہ گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی، لیکن بہت سے مسائل ہیں جن کے بارے میں لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان پر اجماع ہو چکا ہے حالانکہ حقیقت امر یہ نہیں ہے، بلکہ ان کے مقابلہ میں دوسرا قول ارجح ہے [1]۔"

اس معنی کی رُو سے اسلام کے جن دینی امور پر اجماعِ امت ہُوا ہے، وہ ایسے ہی ہیں جیسے نماز کی تعداد، اور ان کے اوقات، روزہ، اور اس کے ضابطے، مفطرات، دیات، بعض حدود، تعزیری سزائیں، قصاص وغیرہ۔ ان مسائل پر صحابہ کا اجماع ہے، نہ صرف صحابہ کا بلکہ بعد کے اہلِ علم کا بھی، یہاں تک کہ یہ مسائل مجتمع علیہ بن گئے، لیکن ان کی حجیت صرف اجماع پر مبنی نہیں ہے، بلکہ نصوصِ ثابتہ پر قائم ہے۔ لہٰذا اجماع جو ہُوا ہے وہ نصوص کی صحت پر اور اس پر کہ ان سے استدلال درست ہے۔

تاہم واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعی وغیرہ مجتہدین کے زمانے میں ایسے علماء موجود تھے جو دلیل میں جمہور کے اقوال کو پیش کرتے اور بعض مسائل کے متعلق یہ کہتے کہ "یہ مسئلہ اجماعی" ہے۔ حالانکہ ان پر اجماع کا انعقاد ہُوا نہیں۔ مثلاً امام ابو یوسف، اپنی کتاب "الرّد علی سیَر الاوزاعی" میں "دو گھوڑوں کے لیے حصّہ" پر انعقادِ اجماع سے اختلاف کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں۔

"امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ (میدانِ جہاد میں) جس شخص کے پاس دو گھوڑے ہوں، اسے ایک ہی گھوڑے کا حصّہ ملے گا۔ امام اوزاعی کہتے ہیں اسے دو گھوڑوں کا حصّہ دیا جائے گا، لیکن دوؔ سے زیادہ کا نہیں۔ اسی مسلک پر اہلِ علم اور ائمۂ (فقہ) کا عمل ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں ہمارے پاس کوئی ایسی روایت نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے، یا صحابہ میں سے کسی نے (کسی شخص کو) دو گھوڑوں کا حصّہ دلایا ہو۔ اس باب میں جو کچھ معلوم ہے وہ صرف ایک حدیث ہے، اور ہمارے نزدیک حدیثِ آحاد شاذ کی حیثیت رکھتی ہے، ہم اس پر

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ، ج ۱، ص ۴۰۶

عمل نہیں کرتے، اور اوزاعی کا یہ قول کہ "اسی مسلک پر اہلِ علم اور ائمۂ فقہ عمل پیرا ہیں" تسلیم نہیں کیا جا سکتا، معلوم ہونا چاہیئے کس امام نے اس پر عمل کیا؟ اور کس عالم نے اسے معمول بہ بنایا؟ تاکہ ہم اندازہ کر سکیں کہ آیا وہ اس اعتبار و اعتماد کا اہل بھی ہے یا نہیں؟ اور وہ کس بنیاد پر "دو گھوڑوں" کا حصہ دلاتا ہے؟ اور "تین گھوڑوں" کو محروم کر دیتا ہے؟

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام اوزاعیؒ عامۂ اہلِ علم کے قول اور عملِ ائمہ کو اجماع قرار دیتے ہیں، مگر امام ابو یوسفؒ اس سے انکار کرتے ہیں، بلکہ اس مسلک کو ناقابلِ قبول قرار دیتے ہیں اور اس (امام اوزاعی) کے دعوے کو نتائجِ علمی کے اعتبار سے مستقیم و محکم نہیں مانتے بلکہ اس کا مطالبہ کرتے ہیں کہ ان علماء اور اہلِ علم کا نام لیا جائے تاکہ ان کے بارے میں رائے قائم کی جا سکے (کہ وہ کیا ہیں اور ان کا پایہ کیا ہے؟) آیا وہ اس کے اہل ہیں کہ ان کی بات مانی جائے، اور ان کے قول سے احتجاج کیا جائے؟ یا اس کے سزاوار نہیں ہیں؟ لہٰذا صرف اجماع کا نام لے کر دلیل لانا، اور اجماع کرنے والوں کے نام کا ذکر نہ کرنا کوئی نتیجہ خیز بات نہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اجماعی مسائل کا دائرہ تنگ ہے

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، اگرچہ اجماع کے قائل ہیں اور اسے حجت مانتے ہیں، لیکن مناظرہ کے وقت جب ان پر اجماع سے دلیل لائی جاتی ہے تو وہ ان مسائل میں اجماع کا انکار کر دیتے ہیں اور ان مسائل کا دائرہ بہت تنگ کر دیتے ہیں جن کو اجماعی کہا جا سکتا ہے۔ بلکہ وہ احکام عامہ کے علاوہ ــــ جو ضروریاتِ دین کی حیثیت رکھتے ہیں ــــ دوسرے مسائل میں وجودِ اجماع کے امتناع کا حکم لگانے لگتے ہیں، چنانچہ وہ اپنی کتاب "جماع العلم" میں اس مناظر کو جواب دیتے ہوئے جو اجماعِ اہلِ علم کا دعویٰ کرتا ہے، اس سے سوال کرتے ہیں:-

"وہ اہلِ علم کون ہیں کہ وہ جب کسی مسئلہ پر ایکا کر لیں تو ان کا یہ ایکا اجماعی حجت بن جائے گا؟"

امام شافعیؒ کا مناظر اس کے جواب میں کہتا ہے کہ "وہ لوگ جنہیں اہلِ شہر فقیہ مانتے ہوں، اور جن کے قول پر عمل کرتے ہوں، اور جن کا حکم تسلیم کر لیتے ہوں۔" امام شافعی اس نقطۂ نظر سے اختلاف کرتے ہیں، اس کے عدمِ امکان پر بحث کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:-

"میں جانتا ہوں کہ ہر شہر کے اہلِ علم باہم مختلف الآراء ہیں، میں یہ بھی جانتا ہوں کہ ایک شہر کے علماء دوسرے دیار کے علماء سے اختلاف رائے رکھتے ہیں، میرے علم میں یہ بات بھی ہے کہ اہلِ مکہ میں وہ لوگ بھی ہیں جو عطاء کے قول سے اختلاف نہیں کرتے، اور وہ بھی جو دوسرے اقوال ان کے قول کے مقابلہ میں اختیار کر لیتے ہیں۔ پھر زنجی (زنگی) ابن خالد کا فتویٰ ہے، ایسے لوگ بھی ہیں جو فقہ میں انہیں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں، اور انہی میں ایسے لوگ بھی ہیں جو سعید بن سالم کے قول کی طرف مائل ہیں، ان میں سے ہر ایک کے اصحاب دوسرے کو ضعیف گردانتے ہیں، اس بات سے بھی میں واقف ہوں کہ اہلِ مدینہ سعید بن المسیب کو دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں، لیکن ان کے کسی کسی قول کو ترک بھی کر دیتے ہیں، پھر ہمارے زمانہ میں لوگ اُبھرے، جیسے امام مالکؒ، بہت سے لوگ انہیں مقدم سمجھتے ہیں، کچھ ایسے بھی ہیں جو ان پر جرح کرتے، اور ان کے خیالات کو ضعیف ثابت کرتے ہیں۔ اسی طرح مغیرہ بن حازم اور دراوردی ہیں، ایک جماعت ان کے مسلک پر عامل ہے، دوسری اس کی مذمت کرتی ہے، اسی طرح کوفہ میں ایک جماعت ہے جو ابن ابی لیلیٰ کے قول کو ترجیح دیتی ہے اور ابو یوسف کے مسلک کی مذمت کرتی ہے۔ کچھ دوسرے لوگ ہیں جو ابو یوسفؒ کی طرف مائل ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کے مسلک کو غلط مانتے ہیں۔ کچھ لوگ ثوریؒ کی طرف مائل ہیں، دوسرے حسن بن صالح کے قول کو تسلیم کرتے ہیں۔ پس جب اہلِ امصار کے مابین اس درجہ اختلاف پایا جائے پھر یہ کیونکر مانا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ ایک اور عام تفقہ پر متفق ہیں؟

امام شافعیؒ کے اس قسم کے اعتراضات سے پریشان ہو کر مناظر دریافت کرتا ہے:-

"پھر اجماع کوئی چیز ہے بھی؟"

امام شافعیؒ اس کا جواب دیتے ہیں:

"ہاں، فرائض کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کے بارے میں کوئی شخص ناواقفیت کا اظہار نہیں کر سکتا، پس یہ ایسا اجماع ہے جس کے بارے میں تم کہہ سکتے ہو کہ تمام لوگوں نے ان مسائل پر اجماع کر لیا ہے اور کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ نہیں یہ اجماع نہیں ہے۔ پس یہ ہے وہ طریقہ جس سے اجماع کی صداقت پرکھی جا سکتی ہے[1]۔"

امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "اختلاف الحدیث" میں تصریح کی ہے کہ صحابہ اور تابعین نے جن چیزوں پر اجماع کیا تھا، وہ اصولی فرائض و واجبات سے تعلق رکھتی تھیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اور تابعین، اور تبع تابعین میں سے کسی شخص نے فرائض کے سوا جن کی پابندی پر سب لوگ مکلف ہیں، کسی اور مسئلہ پر اجماع نہیں کیا، اور میرے علم میں اس زمین کی پیٹھ پر کوئی ایسا عالم بھی نہیں ہے جس نے اس مسلک سے انحراف کیا ہو[2]۔"

مذکورہ بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ فرائض کے سوا جن کا شمار ضروریاتِ دین میں سے ہے، اور رکن دین ہونے کے باعث جن سے کسی شخص کو مجالِ انکار نہیں، کوئی عالم کسی مسئلے کے اجماعی ہونے پر اصرار نہیں کرتا، کیونکہ بعض وقت کسی مسئلہ کو اجماعی سمجھنے کے بعد جلد ہی پتہ چلتا ہے کہ اس میں دوسرا اختلافی قول بھی ہے۔

"اجماع کا دعویٰ کرنے والا کاذب ہے"

یہ تھی امام احمد کے زمانے میں اجماع کی حیثیت، وہ بحث و نظر کا موضوع بنا ہوا تھا، اور حالت یہ تھی کہ جدل و مناظرات میں کثرت کے اجماع کا ادعا کر دیا جاتا تھا۔ ایک مناظر کے لیے یہ کہہ دینا بہت آسان تھا کہ اس بات پر اہلِ علم کا اجماع ہے، یا عامۂ اہلِ علم

[1] کتاب جماع العلم ص ۶۱-۶۲، طبع معارف مصر، بتحقیق علامہ احمد محمد شاکر۔

[2] کتاب الام کے حاشیہ پر ملاحظہ ہو، امام شافعی کی کتاب "الاختلاف الحدیث"، ص ۱۴۷۔

یہ بات یوں کہتے ہیں، دوسرا مناظر اسی طرز اور اسلوب پر اس دعوے کو رد کر دیتا تھا، بلکہ اوزاعیؒ تک جو شام میں امام کی حیثیت رکھتے تھے۔ یہ دعویٰ کر دیتے ہیں کہ "عامۂ اہل علم" دو گھوڑوں کا حصہ دلاتے ہیں، ابو یوسفؒ اس اجماع سے انکار کرتے ہوئے اس دعوے کو رد کر دیتے ہیں۔ یہ کہہ کر کہ "وہ اجماع کرنے والے کون تھے، پہلے یہ بات ہمارے علم میں لایئے۔"

اور دیکھیے، امام شافعیؒ استقرائی طریقہ پر امتناع اجماع کے قائل ہیں، اور ثابت کرتے ہیں کہ فرائض کے سوا کسی اور معاملہ میں دعوائے اجماع پر کوئی عالم اصرار نہیں کر سکتا۔

اب امام احمد آتے ہیں، وہ ان دعووں کو اور ان کے بطلان کو دیکھتے ہیں، وہ بھی وجود اجماع کو دین کے امورِ معلومۂ ضروریہ کے سوا مستبعد قرار دیتے ہیں، حافظ ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ اجماع کے بارے میں امام احمدؒ کا بھی وہی مسلک تھا، جو ان کے شیخ امام شافعیؒ کا تھا، وہ فرماتے ہیں:-

"اجماع کا دعویٰ کرنے والے کو امام احمد نے کاذب قرار دیا ہے، وہ اسے حدیثِ ثابت پر مقدم کرنے کو جائز نہیں سمجھتے۔ امام شافعی کی طرح ان کا بھی مسلک یہ تھا کہ جس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہ معلوم ہو اسے اجماعی نہیں قرار دیا جا سکتا، عبداللہ بن احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد کو فرماتے ہوئے سنا کہ "جو شخص کسی مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ کرتا ہے وہ جھوٹ بولتا ہے، ہو سکتا ہے کہ جو کچھ وہ جانتا ہے، کچھ لوگ اس کے علم سے اختلاف رکھتے ہوں، اور وہ اس سے لاعلم ہو، لہٰذا اجماع کا دعویٰ کرنے کے بجائے اسے یہ کہنا چاہیئے کہ اس بارے میں کسی اختلاف کا ہمیں علم نہیں ہے۔"

امام احمد وجود اجماع کی مطلق نفی نہیں کرتے

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام احمد اور ان کے استاذ امام شافعیؒ اس معاملہ میں ایک ہی راستہ پر گامزن ہیں، اور وہ یہ ہے کہ اجماع حجت ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس کا دعویٰ کرتا ہوا اس کے بل بوتے پر نصوصِ صریحہ کو چھوڑ دے تو اس کا یہ دعویٰ قبول

نہیں کیا جائے گا۔ یہ دونوں بزرگ اس بات پر متفق ہیں کہ جن مسائل کا کوئی اختلافی پہلو سامنے نہ ہو، ان کے بارے میں (اجماع کا دعویٰ کرنے کے بجائے) یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اس مسلک کے خلاف کوئی بات ہمارے علم میں نہیں ہے۔ہاں اگر کسی صاحب علم کے سامنے ایسے مسائل سے سابقہ پڑے جو قرونِ اولیٰ سے لے کر اس کے زمانے تک مسلمہ چلے آرہے ہیں اور کوئی اختلافی قول منقول نہیں، لیکن اس کے مخالف کوئی حدیث بھی موجود نہیں، تو ایسی حالت میں وہی قابل قبول ہے۔ سب کے خلاف کوئی انوکھا فتویٰ نہیں دینا چاہیئے۔مگر اس کے مخالف کوئی حدیث مل جانے کی صورت میں اس کو فوراً ترک کر دینا ضروری ہے۔

اب اس معاملہ میں ہم دو امور کا اور ذکر کریں گے:

(۱) ـــــ یہ کہ امام احمد تمام علمی مسائل میں وجود اجماع کی مطلق نفی نہیں کرتے، بلکہ ان دعاوی کی نفی کرتے ہیں جو ہمعصر علماء ایک دوسرے کے خلاف کرتے ہیں، جیسے امام ابو یوسف ؒ نے امام اوزاعی کے دعوے کی نفی کی، یا امام شافعی ؒ نے اپنے مناظر کے دعوے کی تردید کی، جو اجماع کا نام لے کر حدیثِ صحیح کو رد کر دینا چاہتا تھا۔

(۲) ـــــ امام احمد یہ بات مانتے تھے کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں، اور یہ کہ ایسے مسائل قبول کر لیے جائیں گے، اگر کوئی حدیث ان کے بجائے نہ پائی جائے، لیکن ان کے بارے میں اجماعِ کامل کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ کسی مخالف قول کا علم نہیں ہے، اور یہ بات بھی تقاضائے ورع و تقویٰ کے علاوہ حق اور امرِ واقعی بھی ہے۔

مسئلہ پر امرِ واقع کی حیثیت سے غور

جب یہ بات ہے کہ امام احمد اجماع کے وجود کے سرے سے مخالف نہیں تھے، وہ مسائلِ جزئیہ میں دعوائے اجماع کی اس وقت نفی کرتے تھے جب وہ دلیل کے مقابلہ میں استعمال ہوتا تھا، لہٰذا یہ انکار عقلی طور پر اس کے وجود سے انکار نہیں تھا، جیسا کہ نظام اور بعض شیعہ کا خیال ہے، یعنی امام احمد کو انکار اجماع کے وجود سے نہ تھا، البتہ اس کے علم سے انکار ضرور تھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ فرمایا کرتے تھے:

"مجھے اس کے خلاف کوئی بات نہیں معلوم —"

اور یہ لفظ جس طرح وجودِ مخالفت کی نفی نہیں کرتا، اسی طرح وجودِ مخالفت کو ثابت بھی نہیں کرتا۔ جھگڑا جو کچھ تھا وہ اس کے علم و وقوع کا تھا، نہ کہ وجود کا، امام شافعی نے اس پر فلسفۂ اجتماعی کی حیثیت سے غور کیا ہے، اور امام احمد اس پر نفسِ واقعہ کی حیثیت سے نظر ڈالتے ہیں۔ اپنے فتاویٰ میں وہ فلسفیانہ نظر سے کام نہیں لیتے، امرِ واقعہ کی حیثیت سے غور کرتے ہیں، اسی لیے وہ اس پر اکتفا کر لیتے ہیں کہ اس مسئلہ کے سلسلہ میں کوئی مخالف بات میرے علم میں نہیں ہے، اور اس مدعی کو جھوٹا قرار دیتے ہیں جو مخالفت کے عدمِ علم کی وجہ سے اجماع کا دعویٰ کرنے لگتا ہے، چنانچہ فقہ حنبلی کی کتاب "المدخل" میں بیان کیا گیا ہے:

> "کسی شخص کو یہ گمان نہیں کرنا چاہیئے کہ امام احمد عقلی طور پر اجماع کے منکر تھے۔ وہ ایسے اجماع کے علم سے انکار کرتے تھے جو ایسے خاص واقعہ پر ہُوا ہو جس سے جملہ اقطارِ اسلامیہ واقف ہو گئے ہوں۔ ہر مجتہد کو اس کا پتہ چل گیا ہو اور پھر سب نے قولِ واحد پر اتفاق کر لیا ہو۔ یہ مرحلے طے ہونے کے بعد مدعی اجماع کو اس کا علم بھی ہو گیا ہو! ہر انصاف پسند سمجھ سکتا ہے کہ ایسا ہونا عادۃً مشکل ہے۔ ہاں ایسے اجماع کا علم صرف عہدِ صحابہ کے متعلق ممکن ہے، کیونکہ ان دنوں مجتہد کم ہونے کے علاوہ ان کے فتاویٰ کو محدثین کرامؒ نے خوب نقل و روایت کیا ہے۔ بنابریں کسی صاحبِ عقل کے لیے مناسب نہیں ہے کہ حضرت امام پر اجماع کے مطلقاً انکار کی تہمت رکھ کر افترا کا ارتکاب کرے[1]۔"

اجماع صرف صحابہؓ کا مانا جا سکتا ہے

اور جب وجودِ اجماع کے ردّ کی بنیاد عدمِ علم ہے تو اگر اسبابِ علم وافر ہوں تو پھر ردّ و انکار کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور یہ بات صرف عصرِ صحابہ ہی میں ہو سکتی ہے، اس لیے کہ حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کے زمانہ میں علمائے صحابہ مدینہ میں مقیم تھے، اور دوسرے شہروں میں اس وقت تک منتشر نہیں ہوئے تھے، لہٰذا یہ بات ممکن ہے کہ انہوں نے کسی رائے

---

[1] "المدخل الیٰ مذہب الامام احمد بن حنبل"، صـ ۱۲۹

پر اجماع کر لیا ہو، اور ان کا یہ اجماع ورثہ کے طور پر بعد میں آنے والی نسلوں کو ملا ہو، مثلاً جمع قرآن پر صحابہؓ نے ایکا کر لیا، اور اس اجماع کو آنے والی نسلوں نے تسلیم کر لیا، چنانچہ بعض علماء کا قول ہے کہ امام احمد صرف صحابہؓ کے اجماع کے قائل ہیں، اس لیے کہ اس اجماع کی نقل کثرت سے ہوئی اور اس کے علم کے اسباب بہت زیادہ ہیں، اور ثابت بھی ہیں اور صحابہ کے بعد جو وہ اجماع کے منکر ہیں، اس کا سبب اسباب علم کی کمی اور قلت ہے، کیونکہ اس کے بعد وہ دور آیا کہ علماء مختلف شہروں میں پھیل گئے، آپس میں ملاقات دشوار ہو گئی، ان کی تعداد کا احصا مشکل ہو گیا، ان کی شناخت اور معرفتِ کامل آسان نہ رہ گئی ـــ جیسا کہ امام شافعیؒ نے "جماع العلم" میں بیان کیا ہے!

بعض علماء کا یہ قول ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک کثرتِ آراء سے انعقادِ اجماع ہو جاتا ہے کیونکہ امام احمد کسی اجماعی قول کے بارے میں صرف یہی کہتے ہیں کہ

"اس کے مخالف کسی قول کا مجھے علم نہیں!"

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب مخالف قول کا علم نہیں تو اس قول کی موافقت کرنے اور اسے ماننے والوں کی کثرت ہوئی، اور اس پر اتفاق ہے کہ وہ ایسے قول کو جس کا مخالف کوئی دوسرا قول نہ ہو، قبول کر لیتے تھے۔

اور اکثریت کے قول کو اجماع قرار دینا امام ابن جریر طبریؒ کا قول ہے اور ابوبکر رازیؒ کا بھی، جو حنفی تھے، یہی مسلک ہے، معتزلہ میں ابوالحسین خیاط یہی کہتے ہیں۔ بعض حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے، طوفی نے اس مسلک پر امام احمد کے قول سے وہ تخریج کی ہے جس طرح ہم نے ذکر کیا ہے۔

جب کثرتِ آراء کو اجماع مان لیا جائے تو پھر امام احمدؒ کے نزدیک وہ حجت ہے اور حدیثِ صحیح کے بعد اور قیاس سے قبل اس کا مرتبہ ہے، اس لیے کہ قیاس مرتبہ کے اعتبار سے کم رتبہ اور ضعیف ترین چیز ہے، اور امام احمد قیاس سے صرف اس وقت کام لیتے ہیں جب ضرورت شدید لاحق ہو۔

اجماع کے دو درجے اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ اجماع کے بارے میں امام احمد کی رائے

دو ٹکڑوں میں تقسیم کی جا سکتی ہے۔

(۱) ـــــــ اجماع صحابہ، بلکہ اجماعِ عام، اصولِ فرائض کے بارے میں، اور اجماع صحابہ ان مسائل کے بارے میں جو ان کے سامنے پیش آئے، اور انہوں نے ان کے سلسلہ میں باہمی تبادلۂ خیال کیا، اور کسی ایک خاص رائے پر پہنچ گئے، یہ اجماع حجت قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ اس کی "سند" (بنیاد) کتاب اللہ و سنتِ صحیحہ ہے، اور کوئی حدیثِ صحیح اس کی مخالف نہیں ہے۔ علاوہ ازیں صحابہؓ سے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، تقریرات کا راوی اور کون ہو سکتا ہے؟ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ کسی مسئلہ پر صحابہ کا اجماع تو منعقد ہو گیا ہو، اور اس کے مخالف حدیث کوئی موجود ہو لیکن ان کو اس کا علم نہ ہو، نہ ان میں اس کا ذکر آیا ہو، نہ اس کی فہم و تخریج میں تبادلۂ رائے کیا گیا ہو، جب ایسی صورت ہو تو ان کا دور ختم ہونے کے بعد ان کے اجماع کے خلاف کوئی حدیث سامنے آتی ہے تو اسے شاذ سمجھا جائے گا جس کا معارض موجود ہے۔ یعنی اجماع صحابہ، اور امام احمد کا مسلک یہ تھا کہ وہ ایسی حدیث ترک کر دیتے تھے جس کا معارض کوئی قوی ہو۔

(۲) ـــــــ اجماع کا دوسرا درجہ ہے کہ کوئی رائے عام طور پر شائع و ذائع ہو گئی ہو، اور اس کی مخالفت میں کوئی قول موجود نہ ہو، یہ مرتبہ میں حدیثِ صحیح سے کم ہے، اور قیاس سے بالا، اجماع کی یہ قسم عہدِ صحابہ کے بعد والے طبقہ (تابعین) میں ہو سکتی ہے!"

حافظ ابنِ قیّم کی پیش کردہ مثالیں

بہتر ہو گا کہ ذیل میں ہم چند ایسے مسائل کا ذکر کر دیں جنہیں امام احمد نے اس اعتبار سے مانا کہ ان کی مخالفت میں کوئی قول موجود نہیں تھا۔ یا اگر تھا تو وہ شاذ تھا جس کی کوئی اہمیت نہیں، حافظ ابنِ قیم رح نے کچھ ایسے مسائل بیان کیے ہیں، جن کے استنباط کی اساس قیاس ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

"مجمع علیہ قیاس کی ایک مثال کتے کے سوا، دوسرے شکاری جانوروں کا استعمال ہے، جو کلاب پر قیاس کر لیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ (۵-۴)

اسی طرح اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ (۴-۲۴)

ازروئے قیاس "محصنات" (پاکدامن عورتوں) پر "محصنون" (پاکدامن مردوں) کو بھی شامل کر لیا گیا۔

اسی طرح لونڈیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فَاِذَا اُحْصِنَّ، فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ! (۴-۲۵)

اسی ذیل میں غلاموں کو بھی قیاس کر کے شامل کر لیا گیا۔

شاذ اختلاف سے قطع نظر یہ سارے مسائل جمہور علماء کے اجماع پر مبنی ہیں۔

ان اجماعات کا امام احمد نے دوسرے فقہاء سمیت برابر احترام کیا ہے، اور ان کے خلاف کچھ سوچا ہی نہیں گیا۔

غیر صحابہ کا اجماع غیر ممکن العلم ہے اوپر گزر چکا ہے کہ امام احمد اسی اجماع کو اجماعِ حقیقی مانتے ہیں جو صحابہ کا ایسے مسائل میں ہو جن پر انہوں نے تبادلۂ فکر و نظر کر لیا ہو، جس میں احکامِ قرآنیہ اور نبویہ کو پیشِ نظر رکھ کر کسی ایک رائے کو منتخب کر لیا اور اسے معمول بہ بنا لیا ہو —— !

جیسا کہ امام شافعی نے اپنے مناظرات میں اشارہ کیا ہے، ژرف نگاہ علماء اس مسلک کو صحیح سمجھتے ہیں۔

امام شوکانی نے ابو مسلم الاصفہانی سے ذکر کیا ہے کہ اجماعِ صحابہؓ کے معتبر ہونے پر علماء متفق ہیں، البتہ غیر صحابہ کے اجماع میں اختلاف ہے، ابو مسلم نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ غیر صحابہ کا اجماع غیر ممکن العلم ہے، یعنی صحیح طور پر اس کا علم ہونا ناممکن ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"سچی بات تو یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے اجماع کے علاوہ دوسرے لوگوں کے اجماع کا صحیح علم ناممکن ہے۔ اس لیے کہ دورِ صحابہ میں اجماع کرنے والے علماء کی

تعداد کم تھی، ان کی پرکھ آسانی کے ساتھ ہو سکتی تھی، لیکن اب جبکہ اسلام دُور دراز گوشوں میں پہنچ چکا ہے، اور علماء کی تعداد بہت بڑھ چکی ہے تو اس کا علم پورے طور پر ہونا ناممکن ہے۔ یہی مسلک امام احمد کا ہے، جو عہدِ صحابہ سے قرب رکھتے تھے، اور قوتِ حفظ اور امورِ نقلیہ میں شدتِ اطلاع کی بنا پر بطورِ خاص ممتاز اور نمایاں شخصیت کے مالک تھے[1]۔"

یہ ہے وضاحت اجماع کے بارے میں امام احمد کے مسلک کی، جس میں آپ سے مروی روایات مختلف اور مضطرب ہیں۔

---

[1] ارشاد الفحول ص ۶۹ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر۔

اسلامی فقہ میں، ایک غیر منصوص امر کا، ایک منصوص حکم کے ساتھ، وصف و حکم میں اشتراک کے باعث الحاق کا نام قیاس ہے۔

امام شوکانیؒ کے نزدیک، مذکور حکم سے وصفِ جامع کی بنا پر ایک غیر مذکور حکم کا استخراج قیاس ہے[1]۔

امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:۔

"قیاس ایک مجمل لفظ ہے جو قیاسِ صحیح اور قیاسِ فاسد دونوں پر حاوی ہے، قیاسِ صحیح شرعی مسائل میں دو متماثل احکام کے جمع کرنے اور مختلف کے درمیان تفریق کرنے کا نام ہے[2]۔ اور قیاسِ فاسد اس کی برعکس صورت کو کہتے ہیں۔"

یہ قیاس کی تین تعریفیں ہم نے ذکر کر دی ہیں تاکہ قیاس کی حقیقت منکشف ہو سکے۔ قیاس ہر اس شخص کے لیے ضروری ہے جو منصبِ افتا اختیار کرتا ہے۔ اس سے کوئی فقیہ بے نیاز نہیں ہو سکتا، اور یہ تقاضائے فطرت کے ہے بھی مطابق۔ کیونکہ فطرتِ انسانی چاہتی ہے کہ جن چیزوں کے اوصاف کے باہم مربوط اور متماثل ہونے پر کافی اسباب موجود ہوں وہ احکام میں بھی مساوی ہوں گے۔ منطقی اعتبار سے بھی دیکھا جائے تو یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ تماثل، (صفات) حکم میں تساوی کا موجب ہے۔

---

[1] ارشاد الفحول صہ ۱۸۵

[2] مجموعۃ الرسائل الکبریٰ صہ ۲۱۷ ج ۲۔ پوری عبارت آئندہ آئے گی۔ (حنیف بھوجیانی)

حافظ ابنِ قیم قیاس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قیاس کے استدلال کا مدار اس چیز پر ہے کہ متماثل چیزوں پر ایک جیسا حکم لگایا جائے اور علتوں میں، اختلاف کی صورت میں، دونوں کو حکم میں الگ الگ رکھا جائے، اگر متماثل چیزوں پر دو الگ الگ حکم لگائے جائیں تو استدلال کی بنیاد شکست ہو جائے گی اور قیاس کا دروازہ بند ہو جائے گا"[1]

قیاس کی حقیقت

یہ ہے قیاس کی حقیقت، اور جب یہ بات ہے کہ لوگوں کے حوادث اور ضروریات و حالات کبھی ختم ہونے والے نہیں تو پھر فقہ اسلامی میں قلت یا کثرت کے ساتھ حسبِ موقع قیاس سے کام لینا بھی ضروری ہے، اور قیاس کی طرف خود قرآن اور حدیثِ نبویؐ نے رہنمائی کی ہے، جب کہ ذکرِ احکام کے ساتھ ان کے اسباب و علل کی طرف بھی اشارے کیے گئے ہیں، جیسے قرآن کریم میں حیض کو "اذی" اور حدیث شریف میں گدھوں کے گوشت کو "رِجس" فرمایا ہے اسی طرح اور بھی حدیثیں وارد ہیں۔

لیکن اِن امورِ مقررہ اور ثابتہ کے باوجود ہم علماء کے ایک گروہ کو دیکھتے ہیں جو قیاس کا انکار اور اس کی نفی کرتا ہے، اور ایک دوسرا گروہ ہے جو قیاس کے بارے میں ضرورت سے زیادہ غلو سے کام لیتا ہے، ان میں سے پہلا گروہ علل و معانی اور اوصافِ موثرہ کی نفی کرتا ہے، یہ اسے نہیں مانتا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے جو احکام نازل فرمائے ہیں وہ عِلَل و مصالح اور اوصافِ موثرہ پر مبنی ہیں، اس کا خیال ہے کہ اللہ نے ایک چیز واجب قرار دی، اور ویسی ہی دوسری حرام کر دی، ایک شے کو حرام کیا اور اسی طرح کی دوسری شے کو مباح کر دیا، کسی چیز کو منع کیا تو کسی مفسدہ کے باعث نہیں۔ کسی بات کا حکم دیا تو کسی مصلحت کے سبب نہیں، بلکہ صرف مشیت کے ماتحت کیا جو حکمت و مصلحت سے خالی ہے۔ اس کے مقابلہ میں ایک دوسرا گروہ ہے جو قیاس کے بارے میں غلو کا شکار ہے اور ضرورت سے زیادہ توسیع کا قائل ہے یہ لوگ ان دو چیزوں کو ادنیٰ سی مشابہت

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱، ص ۱۱۱ - ۱۱۲

سے جمع کر دیتے ہیں، جن میں اللہ نے تفریق روا رکھی ہے، یہ وصف کو علت سمجھ لیتے ہیں یہ وہ مسلک ہے جو باجماعِ سلف مذموم ہے [1]

بہرحال قیاس کے بارے میں یہ دو گروہ ہیں، جو آپس میں برسرِ پیکار ہیں۔

امام احمدؒ کا مسلک قیاس کے بارے میں

امام احمد بیک وقت محدث بھی تھے اور فقیہ بھی، انہوں نے جو موقف اس سلسلہ میں اختیار کیا ہے وہ اعتدال پر مبنی ہے۔ وہ قیاس کی مطلق نفی نہیں کرتے، جیسا کہ ظاہریہ کرتے ہیں۔ ظاہریہ صرف نصوص سے استدلال کرتے ہیں، اور نص کے علاوہ کسی طرف ملتفت نہیں ہوتے۔ اس طرح انہوں نے بہت آسان راہ پسند کرلی۔ کیونکہ اس طرح لوگوں کے فتویٰ پوچھنے کی مصیبت سے بچ گئے۔ لوگ مسائل پوچھنے کے لیے ان کی طرف اس طرح دوڑ دوڑ کر نہیں جا سکتے جس طرح امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد کی بارگاہ میں حاضر ہوتے ہیں، قیاس میں غلو کرنا بھی امام احمد کا شیوہ نہیں، جیسا کہ عراقیوں کا وطیرہ ہے، جنہوں نے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کو پیدا کیا، یہ لوگ عللِ مطردہ کو نصوص و فتاویٰ صحابہؓ کے مقابلے میں لا کھڑا کرتے ہیں، امام احمد نے راہِ وسط اختیار کی، وہ قیاسِ صحیح کے قائل ہو گئے، چنانچہ ابن قدامہ حنبلی نے "روضہ" میں ان کا قول نقل کیا ہے:۔

"کوئی شخص بھی قیاس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا،"

یہ بالکل صحیح اور درست بات ہے، اس لیے کہ قیاس سے کام لیے بغیر کوئی فقیہ، افتا کا کام کر ہی نہیں سکتا، وہ قیاس سے کام لینے پر مجبور ہے، اس لیے کہ لوگ ایسے حوادث سے دوچار ہوتے رہتے ہیں جن کا جواب منصوص کو پیشِ نظر رکھ کر اور اس پر قیاس کر کے ہی دیا جا سکتا ہے، اور فقیہ کے لیے یہ کسی صورت سے بھی ممکن نہیں ہے کہ ہر حادثہ اور واقعہ کے لیے اس کو کتاب یا سنت، یا فتوائے صحابہ سے نص اور صراحت مل سکے، پھر جب اسے نص نہیں ملے گی تو یا تو وہ فتویٰ ہی نہ دے، ایسی صورت میں لوگ بہت

[1] اعلام الموقعین ص ۱۰۳

بڑی مصیبت سے دوچار ہوں گے اور اپنے اعمال کے سلسلہ میں احکام دین نہیں معلوم کر سکیں گے، اور یا پھر لوگوں کی تکلیف کم کرنے کے خیال سے وہ قیاس سے کام لے!

امام احمد کے بارے میں بعض علماء کا ایک ادعا یہ بھی ہے کہ وہ قیاس کی نفی کرتے تھے، چنانچہ ان سے روایت بیان کی جاتی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"فقہ مجمل اور قیاس کے بارے میں گفتگو کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔"

لیکن قاضی ابویعلیٰ حنبلی امام صاحب کی اس روایت کی تاویل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر قیاس کو نص کے مقابلہ میں لایا جائے تو وہ غیر معتبر ہے، بلکہ قیاس فاسد ہے"!

علاوہ ازیں سب ہی حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ امام احمد قیاس سے کام لیتے تھے، یہ لوگ اپنے اس قول کی تائید میں امام احمد کی عبارت، اقوال اور فروع منقولہ پیش کرتے ہیں، ان چیزوں سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ وہ قیاس کی نفی نہیں کرتے تھے، بلکہ اسے مانتے اور اس کے قائل تھے۔

صحابۂ کرام اور قیاس

اور امام احمد کا یہ مسلک، کوئی نیا نہیں تھا بلکہ اتباع پر مبنی تھا، خود صحابۂ کرام نے — جن پر امام احمد اپنی فقہ کا مدار رکھتے ہیں — قیاس سے کام لیا ہے، ان کے اور امام احمد کے زمانہ میں اگرچہ کافی فاصلہ ہے، لیکن انہوں نے جہاں جہاں قیاس سے کام لیا ہے وہ منقول ہیں، ان کے بہت سے احکام مستنبطہ قیاس ہی پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ابن قیم فرماتے ہیں:

"اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش آنے والے حوادث میں اجتہاد سے کام لیا کرتے تھے، اور بعض احکام کو بعض احکام پر قیاس کیا کرتے تھے۔ وہ ایک نظیر سے دوسری نظیر قائم کیا کرتے تھے[1]....."

اسی طرح امام شافعیؒ کے شاگرد امام مزنیؒ "مسئلہ قیاس پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے لے کر آج تک دینی معاملات

---

[1] اعلام الموقعین - ج ۱ صفحہ ۱۷۶

ومسائل کے احکام میں فقہاء برابر قیاس سے کام لیتے رہے ہیں، ان کا اس امر پر اجماع ہے کہ حق کی نظیر حق ہے، اور باطل کی نظیر باطل ہے، لہٰذا قیاس کا انکار جائز نہیں، کیونکہ وہ مماثل اشیاء پر مماثل احکام کا نام ہے[1]۔"

بہرحال حضرات حنابلہ کی طرح ہم اس بات کو تو مانتے ہیں کہ امام احمد قیاس سے کام لیتے تھے، البتہ ہم یہ ضرور کہیں گے کہ اس باب میں وہ توسع کے قائل نہ تھے، شدید ضرورت اور ناگزیر حالت میں وہ اس کا استعمال کرتے تھے، اس معاملہ میں وہ بالکل امام شافعی رہ کے نقش قدم پر چلتے تھے، جیسا کہ خلال کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے، ان کی کتاب میں امام احمد سے منقول ہے کہ

"میں نے شافعی رہ سے قیاس کے بارے میں استفسار کیا، انہوں نے فرمایا" ضرورت کے وقت اس سے کام لیا جا سکتا ہے!"

اس لیے کہ قیاس کوئی نص تو ہے نہیں، نہ صحابی کا فتوٰی ہے، لہٰذا افتا کی ضرورت سے مجبور ہی ہو کر اسے کام میں لایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ امام احمد کے پاس اگر کوئی صحیح حدیث ہوتی، یا صحابی کا فتوٰی ان کے علم میں ہوتا تو وہ قیاس کی طرف ذرا بھی ملتفت نہیں ہوتے تھے، بلکہ قیاس اور اپنی رائے پر فتوٰی دینے کے مقابلہ میں وہ ضعیف حدیث کو ترجیح دیتے تھے۔

حنابلہ کے ہاں قیاس کی اہمیت

امام احمد کے قیاس سے کام لینے کی وجہ سے فقہ حنبلی میں قیاس کو خاص مقام حاصل ہے، بلکہ حنبلی فقہاء امام احمد سے زیادہ قیاس سے کام لینے کے عادی رہے ہیں، اور سچی بات یہ ہے کہ اس بات پر انہیں زمانہ کی ضروریات نے مجبور کر دیا، لوگوں کے حادثات اور مسائل جیسے جیسے گوناگوں صورت اختیار کرتے گئے، فقہاء حنابلہ اس امر پر مجبور ہوتے گئے کہ فتاوٰی صحابہ اور امور منصوص پر قیاس کریں، اور فتوٰی دیں، وہ مجبور ہو گئے کہ اپنے (احمد بن حنبل) کے اقوال سے تخریج کریں، اور یہ کام بغیر قیاس کے ممکن نہ تھا، لہٰذا

---

[1] اعلام الموقعین صـ ۱۶۸

وہ اسی طریقہ پر چلے، انہوں نے اجتہاد بھی کیا اور استنباط سے بھی کام لیا، اور اجتہاد بالرائے کی دوسری صورتوں سے بھی، مثلاً استصحاب، مصالح مرسلہ، اور استحسان وغیرذالک

ہم دیکھتے ہیں کہ علمائے حنابلہ نے اصولِ فقہ کے سلسلہ میں متعدد بلند پایہ، اور مفید کتابیں لکھیں، ان میں علی بن محمد ابن عقیل البغدادی المتوفی ۵۱۳ھ، ابو یعلیٰ محمد بن الحسین الفراء المتوفی ۴۵۸ھ، ابو الخطاب، محفوظ بن احمد، بن الحسین البغدادی، المتوفی ۶۹۵ھ، طوفی، ابن تیمیہ، اور ان کے شاگردِ جلیل ابن قیم خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

ان لوگوں نے اصولِ فقہ پر کئی کتابیں لکھیں، اس علم کے قواعد مرتب کرنے اور ان کی توضیح و تشریح کرنے میں کافی جدوجہد کی، اور قیاس پر خصوصیت کے ساتھ قلم اٹھایا، اور پھر شیخ الاسلام ابن تیمیہ، اور محقق ابنِ قیمؒ نے فقہ اسلامی کی اس شاخ —— قیاس —— پر بہت زیادہ تفصیل اور تکمیل کے ساتھ بحث کی ہے، اس معاملہ میں دونوں سلف صالح کے مسلک پر گامزن ہوئے اور انہی کے نقشِ قدم کی روشنی میں آگے بڑھے، اور قیاس کے سلسلہ میں امام احمد سے جو فروع منسوب تھے انہیں نقل کیا۔ ان کی چھان بین کی، ان کی توضیح و تشریح کی، اس سلسلہ میں انہوں نے صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ کے مناہج کی عام طور پر، اور امام احمد کے منہاج کی خاص طور پر وضاحت کی۔

امام ابن تیمیہؒ اور حافظ ابنِ قیمؒ کے نتائج فکر

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختصر طور پر شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور محقق ابنِ قیمؒ کے وہ نتائجِ فکر پیش کریں جو قیاس سے متعلق ہیں اور دیکھیں کہ قیاس کے بارے میں امام احمد کا اندازِ فکر کیا تھا؟ اور فقہ اسلامی میں عام طور پر یہ کس طرح کھپتا ہے؟

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے قیاس پر جو رسالہ قلمبند کیا ہے اس کے آغاز میں بیان کیا ہے کہ شریعتِ اسلامیہ تمام کی تمام نصوص پر مبنی ہے، البتہ جس بارے میں کوئی نص صراحتہً موجود نہیں ہے وہاں قیاسِ صحیح سے کام لیا جاتا ہے۔ پس فقہائے متقدمین اور متاخرین کی بعض کتابوں میں یہ جو لکھا گیا ہے کہ "فلاں بات قیاس کے موافق ہے" اور فلاں قیاس کی مخالف"! یہ بالکل غلط ہے۔ نصوصِ شرعیہ کے مخالفِ قیاس ہونے

کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، بلکہ کتاب و سنت کے جتنے نصوص ہیں وہ بہر حال قیاس سے موافق ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ قیاس کو ایسے اوصاف ــــ علل ــــ کا پابند نہیں بناتے، جن سے تعمیمِ حکم کا کام لیا جا سکتا ہے، جیسا کہ حنفیہ کا اصول ہے، بلکہ وہ (ابن تیمیہ) قیاس کو شریعت کے احکام، اور اغراض و مقاصد عامہ کا پابند بناتے ہیں، یہ اس چیز کے بالکل برعکس ہے، جیسے احناف علتِ منضبطہ کہتے ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ کا مسلک یہ ہے کہ کسی بات کے قیاس کے موافق یا مخالف ہونے کا فیصلہ کرتے وقت یہ دیکھنا ضروری اور لازمی ہے کہ وہ مقاصدِ شرعی سے مطابقت رکھتی ہے یا نہیں۔ اور شریعت کا اصل مقصد جلبِ مصالح اور دفعِ مضار ہے، پھر اس اصول کی روشنی میں تمام نصوصِ شرعیہ کو مصلحت اور عدل و انصاف سے موافق ثابت کرتے ہیں، اس سے قطع نظر کہ "عللِ منضبطہ" کی رُو سے ان کی کیا حیثیت ہے[1]۔

قیاسِ صحیح اور قیاسِ فاسد اس اصول کی بنا پر امام ابن تیمیہؒ قیاس کی دو قسمیں کرتے ہیں:۔

(۱) قیاسِ صحیح،

(۲) قیاسِ فاسد۔

چنانچہ فرماتے ہیں:

"قیاس ایک مجمل لفظ ہے، اس میں قیاسِ صحیح بھی شامل ہے اور قیاسِ فاسد بھی، قیاسِ صحیح وہ ہے جو شرع سے پوری پوری مطابقت رکھتا ہو، یعنی وہ دو متماثل چیزوں میں ربط اور دو مختلف چیزوں میں فرق پیدا کرتا ہو، پہلی چیز "قیاس طرد" ہے اور دوسری "قیاس عکس"۔ قیاسِ صحیح کی بنیاد و اساس وہ عدل ہے جس کو دے کر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ قیاسِ صحیح کی تعریف یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) میں جو علتِ حکم کا مبنیٰ ہو، فرع (مقیس) میں بھی وہ موجود ہو، اور وہاں کوئی ایسا معارض

---

[1] اس بحث کی تفصیل مصنف کی کتاب "ابن تیمیہ" میں ملے گی۔ ص ۴۷۵ ـ ۴۸۰ (حنیف بھوجیانی)

بھی نہ پایا جائے جو اس حکم کے لیے مانع ہو، جو اصل میں اسی علت کی بنا پر لگایا گیا ہے
ظاہر ہے ایسا قیاس کسی صورت میں بھی شریعت کے خلاف نہیں ہو سکتا، پس جو شخص
شریعت کو خلافِ قیاس محسوس کرتا ہے، یہ وہ قیاس ہے جسے خود اس نے اپنے
دل میں گھڑا ہے، ورنہ قیاسِ صحیح اور شریعت میں کوئی مغائرت نہیں ہے، اور جب
ہمیں معلوم ہو جائے کہ فلاں جگہ نص قیاس کے خلاف ہے تو پھر وہ قطعاً قیاسِ فاسد
ہوگا، شریعت قیاسِ صحیح کی بالکل مخالف نہیں ہے، البتہ وہ قیاسِ فاسد کی ضرور مخالف
ہے، یہ دوسری بات ہے کہ یہ فساد کسی کے علم میں نہ ہو[1]!"

اس عبارت سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں:-

(۱) ——— احکامِ شریعت کا حکم قیاسِ صحیح کے مطابق ہے جس کی رُو سے
مماثلت کی صورت میں یکساں حکم اور اختلاف کی صورت میں جداگانہ حکم عائد ہوگا، اس لیے
کہ اشباہ میں احکام بھی یکساں ہوں گے، اور ایک شئے اپنی نظیر سے حکم میں مختلف نہیں ہو سکتی۔

(۲) ——— قیاس فاسد، نصوص کا مخالف ہوتا ہے۔ کیونکہ قیاسِ صحیح اس امر
کا مقتاضی ہے کہ فقیہ کسی حکم کے وصفِ مثبت میں اتحاد اور یکسانیت پر نگاہ رکھے اور اس
پر بھی کہ دو باہم مماثل نصوں کی علتوں میں کوئی ایسی تو نہیں جس کا ایسا معارض موجود ہو جس نے
دونوں کے تشابہ میں بُعد پیدا کر دیا ہو، یا وہ معارض کسی ایک میں وصف کی تاثیر کے لیے
مانع بن گیا ہو۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو وہ قیاس فاسد ہوگا جو بعض دفعہ نصوصِ شرعیہ کے
صاف مخالف ہوتا ہے، اور پھر ایسی صورت میں نص کو قیاس کے مخالف نہیں کیا جائے
کیا جائیگا، بلکہ یہ قیاس ہی خود فاسد ہوگا۔

نصوص موافقِ قیاس ہیں

امام ابن تیمیہؒ، اور ان کے شاگرد حافظ ابنِ قیم رحؒ، دونوں کا
خیال یہ ہے کہ جن نصوص کے بارے میں یہ ادعا کیا جاتا
ہے کہ یہ مخالفِ قیاس ہیں وہ غلط ہے، درحقیقت وہ قیاس کے موافق ہیں ۔ پھر دونوں
نے ٹھوس طریقے سے اس کو مدلل کیا ہے۔

---

[1] رسالہ "القیاس"، ص۲۱۲۔ جزء ثانی از "مجموعۃ الرسائل الکبریٰ لابن تیمیہ"!

لیکن قبل اس کے کہ اس سلسلہ میں ہم ضروری مثالیں پیش کریں، اور تخریج کے سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ کے عمق فکر کو واضح کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے اور فقہاء کے مابین اختلاف کی جو اساس و بنیاد ہے اسے واضح کر دیں، فقہاء کا خیال ہے کہ بعض نصوص مخالف قیاس ہیں، نص کو خلاف قیاس بنانے والے فقہاء میں زیادہ تر حنفیہ ہیں۔ وہ بے تحاشا فرما دیتے ہیں (جب ان کے مذہب کے مخالف کوئی نص آجائے) کہ یہ نص قیاس کے مخالف ہے (لہذا متروک)

حنفیہ اسے مانتے ہیں کہ اصل اور فرع کے مابین جو مشترک علت ہوتی ہے وہی قیاس کی بنیاد ہے اور وہی علت اصل (مقیس علیہ) میں حکم لگانے میں موثر عامل ہوتی ہے۔ اور اسی کے مطابق مقتضی وہ حکم فرع پر بھی منطبق ہو جاتا ہے، فقہائے حنفیہ علت اور حکمت کے مابین بھی فرق کرتے ہیں، اس لیے کہ "حکمت" کا نام "مصلحت" ہے، جو طلب و منع میں شارع کی غرض و مقصد کو واضح کرتی ہے۔ لہذا "حکمت" اور "مصلحت" کے مابین جو چیز ارتباط پیدا کرتی ہے وہ علت ہے، اور اکثر صورتوں میں علت، وصف مناسب پر مشتمل ہوتی ہے، اور اس وصف مناسب کا اقتضاد یہ ہوتا ہے کہ ثبوت حکم میں علت ایک مؤثر قوت بن جاتی ہے، لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ علت پائی جائے لیکن اس میں حکمت موجود نہ ہو، اور ایسا ہونا وجود حکم میں علت کے مؤثر ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا، اسی لیے فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ وجود اور عدم ہر صورت میں علت حکم کے بارے میں رہنما کا کام کرتی ہے، پس جہاں علت پائی جائے گی وہاں حکم بھی پایا جائے گا، اور جہاں یہ نہیں ہوگی، حکم بھی نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس حکمت میں یہ قوت نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حنفیہ علت کو عمومی حیثیت دیتے ہیں، ان کے نزدیک ہمیشہ حکم ثبوت اسی کی بنیاد پر ہوگا، اور اسی کی بنیاد پر اصولوں کی تشکیل، اور احکام کا انضباط ہوتا ہے اور وہی نصوص شرعیہ کا محل ہوتی ہے اور اسی کی وجہ سے قیاسی احکام کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن جو حکم کہ قیاس کے مخالف اور نصوص کے موافق ہوں تو وہ نص ہی تک محدود

رہیں گے۔ قواعد فقہیہ کی طرح اس کا حکم عام نہیں سمجھا جائے گا، ہاں منصوص ہونے کی بنا پر اس کا اپنی جگہ احترام ضرور کیا جانا چاہیئے۔

یہ ان فقہا قیاسیین کی رائے ہے جن کے قلم پر ہر وقت یہ عبارت رواں دواں رہتی ہے کہ "یہ نص مخالفِ قیاس ہے!" لیکن امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید حافظ ابن قیم، فقہاء حنابلہ، بلکہ امام احمد تک قیاس کے بارے میں ایک بات پر متفق ہیں، یہ لوگ حکم میں جس وصف کو موثر مانتے ہیں وہ "حکمت" ہے۔ یعنی ایسا وصفِ مناسب جو شارع کے اغراضِ عامہ سے توافق رکھتا ہو، اور وہ اغراضِ عامہ کیا ہیں؟ جلبِ مصالح اور دفعِ مضار، یہ حضرات اس وصف کے سامنے "علت" کو کوئی اہمیت نہیں دیتے ہے جسے حنفیہ غیر معمولی طور پر اثر انداز مانتے ہیں۔

حنابلہ چونکہ ہمیشہ وصف، مناسب، یعنی حکمت کو اپنے اجتہاد اور قیاس میں پیش نظر رکھتے ہیں، لہٰذا ممکن ہی نہیں ہے کہ کوئی نص مخالفِ قیاس ہو، ان کے نزدیک اشباہ نظائر میں جو چیز صلہ اور رابطہ کا کام دیتی ہے، وہ حکمتِ شرعیہ ہی ہے، اور جب حکمتِ شرعیہ کی یہ حیثیت ہو تو کوئی نصِ شرعی اپنے نظائر کے مخالف کیونکر ہو سکتی ہے؟ اس میں شبہ نہیں کہ اس نظریے میں ایک نمایاں فائدہ کا پہلو یہ ہے کہ شریعت کے اغراضِ عامہ کے دُور رس اور وسیع پہلو ہر حکم میں واضح ہو جاتے ہیں، اگرچہ بظاہر یہ عجیب ہی کیوں نہ معلوم ہو، لیکن درحقیقت وہ اغراضِ شریعت کی، عام اس سے کہ وہ جزئیات سے متعلق ہوں یا کلیات سے وضاحت کرنے والا ہوتا ہے۔

تاہم اس نقطۂ نظر کا اگر یہ فائدہ ہے تو حنفیہ وغیرہ کا مسلک بھی فائدہ سے خالی نہیں وہ علمی فوائد پر مشتمل ہے، یعنی قواعدِ محکمہ کے ساتھ فقہ اسلامی کا ضبط و نظم اس اصول پر مبنی ہے، اور احناف کا یہ قول کہ "یہ نص مخالفِ قیاس ہے"۔ اپنے اندر کسی قسم کا نقص یا بدنمائی نہیں رکھتا، کیونکہ تحقیقِ مصلحت کو وہ بھی نظر انداز نہیں کرتے، اس سے ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ استنباط کے اصول میں ایک قسم کا ضبط رہے اور احکام کے قواعد زیادہ محکم ہو جائیں۔

کیا کوئی حدیث مخالفِ قیاس بھی ہے؟ حنفیہ پر امام ابن تیمیہؒ کی تنقید

فقہائے حنابلہ اور حنفی ائمۂ قیاس کے درمیان جو نظری اختلاف تھا اس کی بنیادوں اساس بیان کرنے کے بعد اب ہم امام ابن تیمیہؒ کی ان تخریجات کی طرف توجہ کریں گے جو ایسے مسائل سے متعلق ہیں جنہیں حنفیہ مخالفِ قیاس قرار دیتے ہیں۔ سب کا بیان تو مشکل ہے، صرف چند مثالوں پر اکتفا کریں گے۔

(۱) حوالۂ حقوق فقہائے قیاس (حنفیہ) اسے مخالفِ قیاس قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ مقتضاء اس حوالہ کا یہ ہے کہ ایک شخص اپنے قرض کا (جو کسی مقروض کے ذمے ہے) دوسرے کو مالک بنا دے کہ وہ قرض خواہ کی بجائے اس (مقروض) سے وصول کرے۔ اب وہ دائن کے علاوہ دوسرے شخص کو اس کی ادائیگی کرے گا (حنفیہ کہتے ہیں کہ) یہ بات خلافِ قیاس ہے، اس لیے کہ دَین (عین نہیں لہٰذا اس) پر تملیک نہیں جاری ہو سکتی، اور اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حوالۂ حق اس حدیث کے عموم میں داخل ہے، جس میں "بیع الکالیٔ بالکالیٔ" سے منع کیا گیا ہے، لیکن امام ابن تیمیہؒ اس "قیاس" کا بھی بطلان کرتے ہیں اور حدیثِ مذکور سے اس استدلال کا بھی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

"حوالہ کے بارے میں جو شخص یہ کہتا ہے کہ یہ خلافِ قیاس ہے۔ اور جو اسے دَین کی دَین سے بیع قرار دیتا ہے، اور ناجائز بتاتا ہے وہ غلط کہتا ہے اور اس کی دو وجہیں ہیں:۔

(۱) ——— "بیع الدَین بالدَین" (سے ممانعت) کے بارے میں نہ کوئی نص عام ہے، نہ اجماع، بے شک "بیع الکالیٔ بالکالیٔ" کی نہی وارد ہوئی ہے، لیکن حوالۂ حق اس ذیل میں نہیں آتا۔

(۲) ——— حوالہ کا تعلق "ایفائے حق" (اپنا حق کسی کو دینے) سے ہے، بیع (خرید و فروخت) کے ذیل میں یہ آتا ہی نہیں۔"

اس بیان سے معلوم ہوا کہ حوالۂ حق خارج از قیاس نہیں ہے، نہ ہی اپنے نظائر

سے اس کی حیثیت الگ ہے۔ اس لیے کہ جس "بیع الکالیٔ بالکالیٔ" کو ازروئے حدیث منع کیا گیا ہے، یہ اس کے تحت نہیں آتا، نہ یہ تملیک اور بیع کے قبیل سے ہے، بلکہ یہ تو اپنے حقوق کی وصولی، اور اس میں ایک طرح کے تعاون کی ایک صورت ہے (اور یہ جائز ہے)۔

حقیقت یہ ہے کہ مذہب حنفی کے قیاسات حوالۂ حقوق کا اصول قبول کرنے کی گنجائش نہیں رکھتے، اگرچہ یہ مذہب "حوالۂ دَین" کو قبول کرتا ہے، چنانچہ بعض قانون والوں اور فقہ اسلامی کے سربرآوردہ اصحاب نے یہ قرار دیا ہے کہ مذہب حنفی حوالۂ حقوق کو تسلیم نہیں کرتا، لیکن اس وسیع و عریض مذہب کے فقہاء کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ جب قیاسات ان پر افتاء کے دروازے بند کر دیں تو وہ کوئی دوسری راہ نکال لیتے ہیں، چنانچہ یہاں بھی انھوں نے "حوالۂ حقوق" کے لیے ایک راستہ پیدا کر لیا اور وہ یوں کہ "دین وصول کرنے کے لیے دوسرے شخص کو وکیل بنا لیا جائے تو یہ درست ہے (یعنی حوالۂ حقوق کا نام دوسرا رکھ دیا گیا) اور بعض نے اس کے مطابق فتویٰ بھی دے دیا۔"

حنفیہ کی مشہور کتاب "البدائع" میں حوالۂ حقوق کا جواز موجود ہے، اور اس کی عبارت یہ ہے:-

> "دیون کی بیع و شرا میں یہ پہلو مدنظر رکھنا چاہیئے کہ اگر بیع و شرا کی اضافت دَین کی طرف ہو گی تو یہ کہنا ناجائز ہے کہ "فلاں شخص کے ذمہ جو دین تھا وہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کیا!" اسی طرح یہ کہنا بھی ناجائز ہے کہ "یہ چیز میں نے تجھ سے اس دَین کے بدلہ میں خریدی جو فلاں شخص کے ذمہ تھا، اس لیے کہ جو چیز کسی دوسرے کے ذمہ ہے اس کا حق حوالہ کرنا غیر مقدور ہے اور حوالۂ حق کی قدرت ہی انعقادِ عقد کی شرط ہے، اور اگر انعقادِ عقد کی اضافت دین کی طرف نہ ہو تو یہ جائز ہے اور اگر وہ چیز دَین کی قیمت کے برابر رقم سے خریدی گئی ہو، اور اس کی اضافت عقدِ دَین کے طرف نہ ہو تو یہ بات جائز ہو گی، اور پھر اگر بائع اپنے قرضدار پر اس دین کے مقابلہ میں جو اس پر ہے، حوالہ حقوق کر دے، تو یہ حوالہ جائز ہو گا، عام اس سے کہ جس دین کا حوالہ دیا گیا ہے اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہو یا نہ ہو، جیسے بیع سلم وغیرہ۔

طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اُس دین میں حوالہ جائز نہیں ہے جس کی بیع قبل از قبض جائز نہ ہو، اور یہ بات کچھ خام سی ہے، اس لیے کہ یہ ایک قسم کی توکیل ہے، اور توکیل قبضِ دین کے ساتھ جائز ہے، خواہ وہ کسی قسم کا دین کیوں نہ ہو، اور وکیل کا قبضہ ویسا ہی تصور کیا جائے گا، جیسا خود مؤکل کا[1]۔"

بدائع کی اس عبارت سے معلوم ہو گیا کہ حوالۂ حق کو حنفیہ بھی صحیح اور درست تسلیم کرتے ہیں، اور تعجب کی بات یہ ہے کہ کام یہاں بھی قیاس ہی سے لیا گیا ہے۔ اور اس کے لیے ایک نظیر لا کر کہہ دیا گیا، کہ یہ وصولیٔ قرض کے لیے وکالت کی صورت ہے۔ خیر شکل جو بھی ہو یہاں آکر حنبلی اور حنفی فقہاء کے مسلک کے ڈانڈے مل جاتے ہیں، یعنی یہ کہ حوالۂ حق از قبیلِ استیفا ہے نہ کہ از قبیلِ مبادلہ، اگرچہ معنوی طور پر مبادلہ ثابت ہو، بلکہ مقصود اصلی ہی کیوں نہ ہو۔

اس موقع پر ہمیں یہ بات بھی فراموش نہ کرنی چاہیئے، کہ زمانہ، مذہب اور مقام کے اعتبار سے تباعد کے باوجود نتیجہ میں یہ دونوں مسلک پورے طور پر متفق ہیں، لیکن نتیجے تک پہنچنے کے طریقے میں دونوں کا اختلاف اپنی جگہ پر قائم ہے، چنانچہ کا شانی اس نتیجہ تک بہ طریق "مصطلح علّت" پہنچے ہیں، جس پر وجوداً اثبات ہیں، اور عدماً نفی میں، حکم کا دار و مدار ہوتا ہے، اور وہ اس کی رائے میں انابت دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا ہے۔ لیکن امام ابن تیمیہؒ کے پیشِ نظر جو اصول ہے، اس میں اولین حیثیت مقصدِ شرعی کو حاصل ہے، یعنی استیفاء حقوق کے سلسلہ میں ایک دوسرے سے تعاون، اور یہی فرق ہے دونوں فقہا کے راستہ اور منہاج کا۔

(۲) مضاربت، مزارعت، مساقاۃ | امام ابن تیمیہؒ نے شارع کی غرض اور مقصد کو سامنے رکھ کر جو مثالیں دی ہیں ان میں عقودِ مضاربت[2] و

---

[1] "البدائع" جزء خامس ص ۱۵۳

[2] مضاربت — یعنی نفع میں شرکت، بایں طور کہ مال ایک کا ہو، محنت دوسرے کی۔

مزارعت[1]، اور مساقاۃ[2] خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ :-

"جو لوگ مضاربت، مزارعت اور مساقاۃ کو خلاف قیاس کہتے ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ یہ عقود اجارہ کی جنس سے ہیں، کیونکہ معاوضہ کام و محنت مزدوری کا ملا ہے، اور اجارہ کی شرط یہ ہے کہ عوض کا بھی علم ہو، اور معوض کا بھی، لیکن ان لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ ان عقود میں عمل کی مقدار بھی غیر معلوم ہے، اور نفع کا پیمانہ بھی غیر معلوم ہے، تو کہنے لگے یہ خلافِ قیاس ہے، حالانکہ یہ ان کی غلطی ہے، اس لیے کہ یہ عقود جس جنس کے ذیل میں آتے ہیں وہ مشارکت ہے، نہ کہ جنسِ معاوضہ جس میں علمِ معاوضہ شرط ہے، اور ظاہر ہے کہ مشارکات، اور معاوضات کی جنسیں الگ الگ ہیں، اگرچہ اس (مشارکت) میں معاوضہ کا کچھ دھوکا سا ہوتا ہے، اسی سے بعض فقہاء یہ خیال کرنے لگے کہ یہ بیع ہے، اور اس میں بیع کے شروط ہونے چاہئیں"

اس کے بعد فرماتے ہیں :-

"تفصیل اس کی یہ ہے کہ جس عمل (کارکردگی) کا مقصد حصول مال ہو، اسے تین قسموں پر منقسم کیا جا سکتا ہے :

(۱) ـــــــ یہ کہ عمل معلوم بھی ہو اور مقصود بھی۔ اور اس کی ادائیگی خارج از مقدرت بھی نہ ہو ـــــــ یہ "اجارہ لازمہ" ہے۔

(۲) ـــــــ یہ کہ "عمل" مقصود تو ہو لیکن مجہول ہو (معلوم نہ ہو) یا غرر (جس کی ادائیگی مشکوک ہو) تو اس کا نام "جُعالہ" ہے۔ یہ عقد جائز ہے، لازم نہیں، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے "جو شخص میرے مفرور غلام کو واپس لا دے اسے سَو دوں گا" (غیر لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ، کبھی اس پر آدمی قادر ہوتا ہے کبھی نہیں، قادر ہوتا ہے تو کبھی جلد کبھی دیر سے۔ پس جو شخص یہ شرط پوری کرے گا وہ معاوضہ کا مستحق ہوگا

---

[1] زمین کی پیداوار میں شرکت، اس طرح کہ زمین ایک کی ہو اور عامل (کارکن) دوسرا ہو۔

[2] مساقاۃ، پھلوں کی پیداوار میں شرکت، اس طریق پر کہ درخت ایک شخص کے ہوں، اور عامل کوئی دوسرا ہو۔

ورنہ نہیں۔ جُعالہ کی ایک دوسری صورت بھی ہوتی ہے کہ کام کرنے والے کو غیر معین حصّہ دینا کرلیا جائے، اس میں جُعل (مزدوری) اگرچہ مجہول ہوتی ہے، لیکن اس کی ادائگی مشکل نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ صورت جائز ہے، مثلاً امیر اعلان کردے کہ جو کوئی فلاں قلعہ کا پتہ بتائے تو اس کو قلعے کی غنیمت سے (مثلاً ثلث) تیسرا حصّہ ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی طبیب سے شفائے مریض پر کچھ مقرر کرلیا جائے تو یہ بھی جائز ہے، جیسا کہ ایک قبیلہ کے سردار کو اچھا کر دینے پر اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے بعض کو بکریوں کا ریوڑ ملا تھا، کیونکہ یہ اجرت شفا پر تھی، قراءت پر نہ تھی۔ لیکن اگر کسی طبیب کی خدمات اس شرط پر حاصل کی جائیں کہ شفا شرطِ لازم کی حیثیت رکھتی ہو تو یہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ شفا دینا کسی انسان کے مقدور میں نہیں ہے، شفا خدا دیتا ہے نہ کہ طبیب، غرض یہ اور اس طرح کی دوسری چیزوں میں "جُعالہ" جائز ہے"!

(۳) —— یہ کہ مقصود "عمل" (کام) نہ ہو بلکہ مال ہو، یہ مضاربت ہے۔ اس لیے کہ صاحبِ مال کو عملِ عامل سے کچھ مطلب نہیں، چنانچہ عامل اگر کوئی کام کرے، اور اس سے کوئی ربح (منافع) حاصل نہ ہو تو اسے کچھ نہ ملے گا، اب اگر اس کا "جُعالہ" نام رکھ لیا جائے جس میں کارکردگی پر غیر معین اجرت مقرر ہوتی ہے تو یہ صرف ایک لفظی بحث ہے، ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ مشارکت ہے، اس میں ایک آدمی اپنے بدن سے شرکت کرتا ہے دوسرا اپنے مال سے، اس پر جو نفع اللہ تعالیٰ دے وہ دونوں کے مابین تقسیم ہو جائے گا۔ لہٰذا یہی وجہ ہے کہ اس میں یہ جائز نہیں کہ ان میں سے کسی ایک کا نفع حتمی مقرر کردیا جائے اس لیے کہ ایسا کرنا شرکت کے عدلِ واجب سے دونوں کو خارج کردے گا، اور مزارعت کا یہ پہلو ہے جس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے[۱]

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دونوں کے نقطۂ نظر میں کیا فرق

---

[۱] رسالہ "القیاس" من مجموع الرسائل الکبریٰ، ج ۲ صفحہ ۲۲۔ و اعلام الموقعین، ج ۱ صفحہ ۳۳۶ ۔ ۳۳۸ ۔

ہے؟ امام ابن تیمیہؒ شریعت کے عمومی مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہیں، اور حنفیہ علل خاصہ کو، لہٰذا وہ مضاربت، مزارعت، اور مساقاۃ کو اجارہ میں شمار کرتے ہیں (جس کی اجازت خلافِ قیاس استثنائی طور پر دی گئی ہے)۔ اور امام ابن تیمیہ اسے اجارہ کے بجائے شرکت قرار دیتے ہیں۔

(۳) شفعہ | شفعہ کے بارے میں فقہاءِ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ خلافِ قیاس ہے، اس کی اجازت ایک استثنائی امر ہے، اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ کسی شخص سے کوئی چیز اس کی رضامندی اور رضاکارانہ اجازت کے بغیر نہیں لی جائے گی، اور شفعہ میں مالک (مشتری) سے جبراً اس کی جائداد لے لی جاتی ہے۔

یہ بات تو ہوئی خریدار کے نقطۂ نظر سے، اور بائع کو نقصان یوں ہوگا کہ خریدار جب سمجھیں گے کہ خریدکرنے کے بعد جبراً ہم سے لے لی جائے گی تو کاہے کو اس جائداد کا کوئی گاہک بنے گا؟

لیکن حافظ ابن قیم کہتے ہیں کہ شفعہ کی مشروعیت قیاس اور اصولِ شریعت دونوں سے مطابقت رکھتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:-

> "شریعت کے عدل کا تقاضا یہ ہے کہ مصالح عباد کا خیال رکھا جائے شفعہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے، شارع کی حکمت یہ ہے کہ امکانی حد تک رفع ضرر کیا جائے، اور اگر اس کا رفع کرنا اس سے بڑے ضرر پر منتج ہو تو پھر صورتِ حال قائم رکھی جائے، اور اگر ہلکے ضرر کے ساتھ وہ رفع ہو سکتا ہو تو پھر یہ آخری صورت قبول کرلی جائے، لہٰذا (غیر منقولہ جائداد میں) شرکت جب خود موجبِ ضرر بن جائے، اور شرکا میں ناگوار صورتیں پیدا ہوجائیں تو اللہ تعالیٰ کی شریعت یہ ہے کہ یہ ضرر رفع کر دیا جانا نہایت ضروری ہے بایں طور کہ یا تو وہ جائداد تقسیم کردی جائے اور ہر شخص کو اس کا حصّہ الگ الگ دے دیا جائے اور یا رفع ضرر کی صورت شفعہ ہوتی ہے کہ ایک شریک پوری چیز کا مالک ہوجاتا ہے بشرطیکہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچے، مثلاً وہ اپنا حصّہ فروخت کرکے رقم کھری کرلینا

چاہتا ہے تو ایک غیر اور اجنبی آدمی کے مقابلہ میں اس کا شریک اسے خرید لینے کا زیادہ مستحق ہے بیچنے والے کا مقصد رقم کھری کرنے کے بعد بہر حال پورا ہو جاتا ہے۔ اس طرح ضررِ شرکت رفع ہو جاتا ہے، اور بائع کو کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچتا، کیونکہ رقم کی صورت میں وہ اپنا حصہ لے لیتا ہے، اور یہی سب سے بڑا عدل اور سب سے اچھا حکم ہے، جو عقل کے مطابق اور انسانی فطرت اور مصالح سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے[1]!"

"باقی رہا مشتری (خریدار) سے جبراً ملک منتقل کرانے کا معاملہ، تو اس میں بھی کوئی امر عدل و انصاف کے منافی نہیں۔ ہم مانتے ہیں کہ اصل بات یہی ہے کہ برضا و رغبت اور بطیبِ خاطر ہی بیع ہونی چاہیئے، لیکن یہ جب ہی ہے کہ اس میں کسی دوسرے کو ضرر نہ پہنچے، اور نہ ہی کسی نوع کے ظلم کو متضمن ہو، بنا بریں اگر یہ مشتری طیبِ خاطر سے جائداد میں شریک ساتھی کے رفع ضرر کے لیے تیار نہیں ہوتا تو اس کو اس کی رقم (یعنی اس کا پورا حق) دلوا کر اصل شریکِ مالک کی تکلیف رفع کر دی جائے تو عین مصالحِ شریعت کے مطابق ہے، مشتری کا اس میں نہ کوئی نقصان ہے نہ ضرر[2]۔"

اس مثال سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ قیاس کے بارے میں حافظ ابنِ قیم کی تعلیل اور توجیہ یہ ہے کہ اصل چیز شریعت کے عمومی مقاصد ہیں۔ مثلاً یہ کہ ضرر رفع ہو اور مصلحت حاصل، اس کے علاوہ کسی اور طرف وہ توجہ نہیں کرتے۔ الّا یہ کہ کسی ضرر کے رفع کرنے میں ایک ایسی مصلحت رہی جاتی ہو جس کے فوت ہونے پر بہت بڑا ضرر مترتب ہوتا ہو!

(۴) بیع سلم | بیع سلم کو حنفیہ عقدِ استثنائی قرار دیتے ہیں، اور اسے خلافِ قیاس کہتے ہیں، اس لیے کہ یہ بیع معدوم ہے، یا ایسی چیز کی بیع جو بائع کے پاس موجود نہیں ہے، اور اس اعتبار سے یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نہی کے ذیل میں آتی ہے، آپ نے فرمایا ہے:۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ ص ۱۴۴ [2] ایضاً ص ۸۹ (حنیف بھوجیانی)

"لا تبع مالیس عندک!" یعنی جو چیز تمہارے پاس نہ ہو اسے فروخت نہ کرو!
لیکن حافظ ابن قیمؒ ثابت کرتے ہیں کہ یہ بیع قیاس کے مطابق ہے اور اُسی قسم کی بیوع سے ہے جن کی شریعت میں اجازت وارد ہے، مثلاً جس طرح اجارہ میں منافع ادا کرنا مزدور کے ذمہ ہوتا ہے ویسے ہی یہاں بائع کے ذمے شئِ مبیعہ ہوتی ہے، اور دُور کیوں جایئے، بعض دفعہ مشتری نقد رقم نہیں دیتا، وہ اس کے ذمہ واجب الادا ہو جاتی ہے، ایسے ہی بیع سلم میں بائع، مبیع کا ذمہ اٹھا لیتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اسے قیاس کے خلاف سمجھا جائے۔

باقی رہا ان "قیاسیوں" کا بیع سلم کا قیاس بیعِ معدوم پر، یا ایسی چیز کی بیع پر جو بائع کے پاس موجود نہ ہو تو یہ غلط ہے۔ کیونکہ بیع سلم میں مبیع نہ تو معدوم ہے، اور نہ ہی دوسرے شخص کی ایسی مملوکہ ہے کہ اس کی ادائیگی پر بائع قادر نہ ہو، اس میں بائع کے ذمے مبیع ایک ایسا دَین ہے جو اپنی جنس، نوع، قدر، وصف میں قریباً متعین ہے۔ اس کی ادائیگی بھی ممکن اور آسان ہے۔ سو یہ بیع سلم بھی دیون کی قبیل سے ہے، جب ثمن کا دَین جائز ہے تو مبیع کا دین بھی جائز ہونا چاہیئے، عوضین کی حیثیت ایک ہی ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا یہ عین قیاس اور مصلحتِ شرعیہ سے موافق ہے۔

علاوہ ازیں حضرت عبداللہ بن عباس نے بیع سلم کے جواز کا استدلال مندرجہ ذیل آیت سے کیا ہے:۔

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ"! (۲-۲۸۲)

ابن عباس رضؓ کہتے ہیں:۔

"میں گواہی دیتا ہوں کہ بیع سلم از روئے کتاب اللہ حلال ہے!"

پھر انہوں نے مذکورہ بالا آیت کی تلاوت کی۔[1]

گروی چیز سے منفعت

اور حنفیہ جن بعض حدیثوں کو خلافِ قیاس کہتے ہیں، ان میں یہ حدیث بھی ہے:

---

[1] اعلام الموقعین، ج ۱ صـ ۳۵۰

"اِنَّ الرَّھْنَ مَرْکُوْبٌ وَمَحْلُوْبٌ وَعَلَی الَّذِیْ یَرْکَبُ وَیَحْلِبُ النَّفَقَۃُ"۔[1] (یعنی گروی کیے ہوئے جانور کا نفقہ (خرچہ) اُس شخص کے ذمّے ہے جو اس پر سوار ہو یا اس کا دودھ دوہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں یہ حدیث مخالفِ قیاس ہے، اس لیے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ اس سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی، اور ملک کی ذمہ داریاں مالک کے ذمّہ ہوتی ہیں، اور مملوک کا نفع بھی مالک ہی کا حق ہوتا ہے، مگر یہ حدیث منفعت کو مرتہن کا حق قرار دیتی ہے، اور اسی کو اس پر خرچ کرنے کا ذمّہ دار قرار دیتی ہے، اور یہ بات ملکیت کے احکام کے خلاف ہے، کیونکہ اگر منفعت اخراجات سے زیادہ ہوئی تو وہ سود ہوگا، اس لیے کہ جو قرض نفع کا حامل ہوگا وہ رِبا (سود) ہے۔[2] لہٰذا یہ حدیث مخالفِ قیاس ہے، نیز مشہور احادیث و احکام سے بھی مطابقت نہیں رکھتی۔

لیکن امام ابن تیمیہؒ ثابت کرتے ہیں کہ یہ حدیث موافقِ قیاس ہے، کیونکہ اگر رہن کی ہوئی چیز کوئی حیوان ہے تو بیشک اس کا مالک رہن کرنے والا ہی ہے، لیکن مرتہن کو حق ہے کہ وہ اس حیوان کو استیفاءِ دَین کے سلسلہ میں اپنے پاس رکھے، تو جب وہ حیوان مرتہن کے قبضہ میں ہے، اور وہ نہ اس پر سواری کرے، نہ اس کا دودھ دوہے تو اس کی (حیوان کی) منفعت ختم ہو جائے گی۔ اور اسے نقصان پہنچے گا، اور اگر مرتہن اس منفعت سے فائدہ اٹھائے اور معاوضے کے طور اس کے اخراجات برداشت کرے تو یہ پورا پورا بدلہ ہو جائے گا۔ یہ صورت مصلحت کے مطابق بھی ہے اور حق کے مطابق بھی۔[3]

---

[1] حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے رسالہ القیاس (ص۲۵۵) اور حافظ ابن القیمؒ نے اعلام الموقعین (ج ا ص۱۵۷) میں حدیث کے یہ لفظ نقل کیے ہیں، لیکن حافظ ابن القیمؒ ہی نے اعلام میں دوسری جگہ (ج ۲ ص۲۲۱) صحیح بخاری کے حوالے سے جو الفاظ ذکر فرمائے ہیں وہ یہ ہیں الرھن یرکب بنفقتہ اذا کان مرھونا ولبن الدر یشرب بنفقتہ اذا کان مرھونا وعلی الذی یرکب ویشرب النفقۃ۔ میں اس وقت متذکرہ صدر الفاظ حدیث کی تحقیق نہیں کر سکا۔ (حنیف)

[2] کُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَۃً فَھُوَ رِبًا۔ جامع صغیر (سیوطی) وغیرہ میں ایک ضعیف حدیث ہے (حنیف بھوجیانی)

[3] رسالہ القیاس ص۲۵۹

حدیثِ مُصرّاۃ قیاس کے مطابق ہے

حنفیہ کی مزعومہ مخالفِ قیاس حدیثوں میں امام ابن تیمیہؒ نے حدیثِ مُصَرّاۃ[1] کا بھی ذکر کیا ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاع مصراۃ فھو بخیر النظرین بعد ان یحلبھا ان رضیھا امسکھا وان سخطھا ردھا وصاعا من تمر۔ (یعنی "دودھ والی اونٹنی اور بکری کے دودھ کو (دوہنے میں ناغہ کرکے) تھنوں میں (بیچنے کے لیے) مت جمع کیا کرو (تاکہ خریدار تھنوں میں زیادہ دودھ دیکھ کر خریدنے پر آمادہ ہو جائے)، اگر کوئی شخص ایسا جانور خریدے تو اسے اختیار ہے رکھ لے یا واپس کر دے، واپس کرے تو ایک صاع کھجور اس کے ساتھ کر دے۔"

حنفیہ کا کہنا ہے کہ یہ حدیث دوسری حدیثوں اور قیاس کے خلاف ہے، کیونکہ تھنوں میں دودھ جمع کرنا عیب نہیں ہے، پھر بلا وجہ سودا واپس کیوں کیا جائے، نیز اس ایک صاع کھجور کا ساتھ دینا مشتری پر خواہ مخواہ کا تاوان ہے، جو حدیث الخراج بالضمان کے خلاف ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آمدنی اسی کا حق ہے جس کی ذمہ داری میں کوئی چیز آجائے ــ مشتری نے مبیع کا دودھ دوہ لیا تو وہ اس کا اپنا ہے، بائع کو کیوں واپس کرے؟

لیکن امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ حدیثِ مُصَرّاۃ ہرگز قیاس کے مخالف نہیں۔ انہوں نے شافعیوں اور حنبلیوں کے قول کو ترجیح دی ہے جو اس حدیث کے موافق ہیں۔ کیونکہ سودے کی واپسی کا باعث اس جگہ تدلیس (جعلسازی) ہے، اور جعل سازی کی صورت میں بیع کے فسخ کی مثالیں احادیث میں اور بھی آئی ہیں، باقی رہا کھجور کے صاع کا معاملہ تو وہ معاوضہ ہے اس دودھ کا جو بیع سے پہلے تھنوں میں موجود تھا۔ چونکہ اس کا اندازہ مشکل تھا لہٰذا اس وقت کے لحاظ سے اس کا ایک ضابطہ مقرر کر دیا گیا۔

امام ابن تیمیہؒ کی رائے میں اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے کہ "کھجور کے صاع" کی روح

---

[1] ایسا دودھ والا جانور جس کو دو تین دن سے دوہا نہ جائے تاکہ اس کے تھنوں میں دودھ زیادہ معلوم ہو۔

کو قائم رکھتے ہوئے کوئی اور چیز دے دی جائے[1]

خلاصہ یہ کہ امام ابن تیمیہؒ نے "قیاس" کو ایسے عمدہ طریق سے منقح کیا ہے اور تمثیل و تشبیہ کے راستوں میں اس قسم کی وسعت پیدا کی ہے کہ شریعت کے سب مسائل مشاکلت و مشابہت کے ایک ہی قسم کے محور کے گرد گھومتے نظر آتے ہیں، جس سے ایک حقیقت پسند شخص بڑے بڑے ٹھوس اور مفید نتائج پیدا کر سکتا ہے۔

قیاس کا استعمال اور اس سے استفادہ

صفحات بالا میں جو مثالیں پیش کی گئیں وہ اس حقیقت کو واضح کرتی ہیں کہ حنابلہ نے کتنی خوبی اور باریک بینی کے ساتھ قیاس سے انتفاع کیا ہے، اگر فقہاء عراق مثلاً امام ابو حنیفہ وغیرہ نے اجتہاد بالرائے کے ذریعہ اجتہاد کے طور طریقوں کو نوک پلک سے آراستہ کیا تو امام احمد بن حنبل کے شاگردوں، اور بعد میں آنے والے حنبلی فقہاء نے بھی قیاس سے پورا پورا استفادہ کیا ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ حنابلہ کا قیاس قیاسِ مضبوط تھا، کیونکہ سنت، فتاوائے صحابہ، صحابہ کے فیصلے اور استنباطِ مسائل کے ساتھ ساتھ ان کا علم واسع بھی اس میں شریک اور شامل تھا، لہٰذا ان کا قیاس سرچشمۂ خبر و حدیث و آثار سے سیراب تھا، اور ہر اعتبار سے اجتہادِ سلف کے ساتھ مطابقت اور موافقت رکھتا تھا، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ اجتہادِ سلف ہی کی روشنی میں وہ قدم آگے بڑھاتے تھے۔

فقہی قیاسات کے سلسلہ میں حنابلہ نے دو باتوں کا اضافہ کیا ہے، خاص طور پر پیش نہادِ خاطر رکھا تھا،

(۱) ——— جن احادیث کے بارے میں حنفیہ وغیرہ کا خیال تھا کہ یہ موافقِ قیاس نہیں ہیں، اور یہ کہ عدمِ تعارض کی صورت میں انہیں استثنائی قرار دیا جائے گا، ان کے بارے میں حنابلہ نے ثابت کیا کہ وہ قیاس سے پوری پوری مطابقت رکھتی ہیں اور انہیں موافقِ قیاس ثابت کرنے میں فکرِ دقیق سے کام لیا، اور اصولِ شرع سے

---

[1] رسالۃ القیاس ص ۵۰، و اعلام الموقعین ص ۲۲۸ - ج ۲ - (حنیف ندوی)

ان کا توافق ثابت کیا۔

(۲) ـــــــــ قیاس کے سلسلہ میں انہوں نے فرع و اصل کے مابین اوصاف مشترکہ پر بڑی جامعیت اور تکمیل کے ساتھ نظر رکھی۔ اوپر کی تفصیل پڑھیئے اور دیکھئے کہ ان اہلِ حدیث علماء کے اس کام نے فقہیات (قانون اسلامی) میں کیسی وسعت پیدا کردی، اور قیاس و روایت کو کس قدر اعلیٰ مقام پر پہنچا دیا اور یہ ثابت کر دکھایا کہ احادیثِ نبوی و آثارِ صحابہ مصالح ملی کے حامل اور عقولِ سلیمہ کے مطابق ہیں جس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ شریعتِ محمدیہ کے احکام آپس میں متحد و متفق ہیں اور ان میں باہم دگر کوئی تنافر و ٹکراؤ نہیں ہے۔ (جیسا کہ بادی النظر میں بعض کوتاہ بینوں کو نظر آتا ہے)۔

(۶) اِستصحاب

"استصحاب" کا شمار بھی "اصولِ فقہ" میں ہوتا ہے۔ ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین استصحاب کے اصول پر متفق ہیں، اختلاف جو کچھ ہے وہ اس بارے میں ہے کہ کس حد تک اس اصول پر عمل کیا جا سکتا ہے؛ اس اصول پر جو فقہاء سب سے کم عمل کرتے ہیں وہ حنفیہ ہیں، اور سب سے زیادہ جو گروہ اس پر عامل ہے وہ حنابلہ کا ہے۔ حنابلہ کے بعد شافعیہ، اور ان دونوں کے بین بین مالکیہ۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عمل درآمد کی بنیاد "ادلّہ شرعیہ" میں وسعت پیدا کرنے یا نہ کرنے پر ہے۔ جو لوگ قیاس اور استحسان کے مفہوموں میں وسعت پیدا کر لیتے اور "عرف" کو اس وقت بھی "دلیلِ شرعی" مان لیتے ہیں جب نص موجود نہ ہو، ان کے ہاں ایسے مسائل کی مقدار کم ہے جن کی بنیاد "استصحاب" پر ہے۔ مثلاً حنفیہ، اور دوسرے درجے پر مالکیہ۔ کیونکہ یہ (مالکی) حضرات "مصالح مرسلہ" سے استنباط کے قائل ہیں، لہٰذا بہت کم مسائل میں انہوں نے استصحاب کو استعمال کیا ہے۔

لیکن حنابلہ اور شافعیہ چونکہ قیاس کا اعتبار صرف ضرورتِ شدیدکے موقع پر کرتے ہیں لہٰذا انہوں نے استنباطِ مسائل میں اس اصل سے زیادہ کام لیا ہے، اور شیعہ نے تو حنابلہ اور شافعیہ سے کہیں زیادہ استصحاب کو برتا ہے۔

استصحاب کی حقیقت اب ہم استصحاب کی حقیقت اور کیفیت بیان کرتے ہیں، علامہ شوکانی ؒ نے ارشاد الفحول میں اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے:

"استصحاب کے معنی یہ ہیں کہ جس بات پر زمانۂ ماضی سے عمل درآمد ہوتا چلا آ رہا ہے وہ زمانۂ حال اور مستقبل میں بھی اپنی اصل پر قائم رہے گی، بشرطیکہ اسے تغیر پذیر کرنے والا کوئی حکم موجود نہ ہو، دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہُوا کہ جو بات زمانۂ ماضی سے ہوتی چلی آ رہی ہے اور اس کے خلاف کوئی چیز نہیں ہے، تو وہ اپنی جگہ پر باقی رہے گی!"

حافظ ابن قیم نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ جو بات پہلے ثابت ہو وہ اب بھی ثابت رہے، اور جو پہلے نہ ہو، اب بھی نہ ہو، یعنی نفیاً اور اثباتاً کوئی امر پہلی حالت پر قائم رکھا جائے، یہاں تک کہ کوئی ایسی دلیل مل جائے جو اس میں تغیر کر دے۔ یعنی یہ استدامت کسی ایجابی دلیل کی محتاج نہیں ہے بلکہ تغیر پیدا کرنے والی دلیل کی موجودگی بھی اس کے ثبوت کے لیے کافی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی چیز کی خریداری پر دلیل قائم ہونے کی وجہ سے اس پر کسی شخص کی ملکیت موجود ہو تو ایسی دلیل کی بنا پر یہ ملکیت اس وقت تک قائم رہے گی جب تک کسی دوسرے شخص کی طرف نقلِ ملکیت کی دلیل نہ ثابت ہو جائے، یہ دلیل صرف احتمالِ بیع سے زائل نہیں ہو سکتی، اصل چیز دلیل ہے نہ کہ احتمال، اسی طرح شخص مفقود الخبر کا معاملہ ہے۔ حکم اس کی زندگی پر لگایا جائے گا، جب تک اس کی وفات کا ثبوت نہ مل جائے، یا ایسے آثار نہ پائے جائیں جو اس کی وفات کو ظنِ غالب کی بنا پر یقینی بناتے ہوں، ایسی صورت میں بھی اس کی وفات پر حکم لگا دیا جائے گا۔

جب یہ بات ہے کہ غلبۂ ظن، استمرارِ حال کی بنا پر استمرارِ حکم کا موجب ہوتا ہے تو اس قسم کا غلبۂ ظن استنباط کے لیے کوئی قوی دلیل نہیں سمجھی گئی، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی ضعیف ترین دلیلِ استنباط بھی اس کے مقابلہ میں پائی جائے تو وہ مقدم قرار دی جائے گی۔ چنانچہ خوارزمی کہتے ہیں:۔

"استصحاب افتاء میں بالکل آخری درجہ کی چیز ہے، مفتی سے اگر کسی مسئلہ کے بارے میں استفسار کیا جائے تو سب سے پہلے وہ اس کا حکم کتاب اللہ میں

تلاش کرے گا، پھر سنتِ نبوی میں، پھر اجماع میں، پھر قیاس میں، اگر ان میں سے کسی میں بھی کوئی حکم نہ ملا، تو وہ نفی اور اثبات ہر صورت میں "استصحاب" کے مطابق حکم لگائے گا، یعنی مفتی کسی ایسی بات کی نفی کے بارے میں جو زمانۂ ماضی سے چلی آرہی ہے، متردّد ہے، کوئی رائے نہیں قائم کر پاتا، تو وہ اپنی حالت پر باقی رہے گی، اور اگر اس (استصحاب) کے ثبوت کے بارے میں مذبذب ہے، تو پھر اصل عدم بقا ہے، یعنی وہ چیز اپنی حالت پر قائم نہیں رکھی جائے گی۔[1]"

گویا یوں سمجھیے کہ اگر کسی چیز میں اصل اباحت ہے تو وہ مباح ہی سمجھی جائے گی، جب تک اس کے حرام ہونے کی دلیل نہ پائی جائے، اور اگر کسی چیز میں اصل عدم جواز ہو تو وہ اس وقت تک جائز نہیں قرار دی جائے گی جب تک اس کی اباحت پر دلیل نہ مل جائے، اسی طرح اگر کسی امر میں اصل وجوب ہو تو وجوب کا استمرار جاری رہے گا، یہاں تک کہ عدم وجوب پر کوئی دلیل ثابت ہو۔ اس بنا پر عقود و شروط میں اصل جو ہے، وہ وجوبِ وفاء ہے، اور یہ وجوب ان نصوص کے عموم کے مطابق ہے جن میں ان کے ایفاء کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا ہر عقد و شرط میں یہ ضروری اور لازمی ہے، خواہ وہ کسی نوعیت کے کیوں نہ ہوں۔ جب تک ان میں سے کسی کے عدم وجوبِ وفا، پر کوئی دلیل نہ ہو۔ اسی طرح منافع، اور مصالح کی اصل اباحت ہے، لہٰذا ہر وہ امر جو منفعت پر مشتمل ہو جائز ہے، سوائے اس صورت کے کہ کوئی دلیل اس کے خلاف موجود ہو، اور چونکہ مذہبِ حنبلی کی رُو سے یہ اصل استنباط میں زیادہ گنجائش پیدا کرنے والی ہے، اور چونکہ یہ مذہب اثری ہے، یعنی نقل پر اس کا مدار ہے، اور اتباعِ سلف پر وہ زیادہ اعتماد کرتا ہے اور اس پر زیادہ سختی سے عامل ہے، لہٰذا حدیث و خبر سے موافقت رکھنے والی دلیلِ مثبت پر جہاں یہ زور دیتا ہے وہاں استصحاب کو باطل کرنے والی متغیر احوال دلیل کے قبول کرنے میں بھی اتنی ہی سختی روا رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہِ حنبلی میں ایسے احکام بہت زیادہ ہیں جو استصحاب پر مبنی ہیں، کیونکہ ان کے اصول کے مطابق استصحاب کو بدلنے کے لیے کسی نص کا ہونا ضروری ہے۔ اس زرّین اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ

---

[1] ارشاد الفحول ص۲۲۱ مطبوعہ ۱۳۲۷ھ، مطبعۃ السعادۃ، مصر

اس مسلک میں قیود کی کمی اور اطلاقات میں وسعت ہے۔

"عقود و شروط" کے تحت آئندہ ہم اس پر بحث کریں گے ان شاء اللہ۔

ایجابی اور سلبی پہلو

اور وہ حکم جو استمرار حال سے ثابت کیا جاتا یا ___ زیادہ مناسب تعبیر میں ___ استمرار پر قائم رکھا جاتا ہے اس کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں، ایجابی اور سلبی۔ ان دونوں حیثیتوں کو واضح طور پر سمجھنے کے لیے مفقود الخبر کی مثال ہم پیش کرتے ہیں کہ جب وفات کی قوی دلیل نہ ہو تو اس کو استصحاباً للحال زندہ ہی سمجھا جائے گا اور زندگی پر مبنی احکام اس پر بدستور جاری رہیں گے اور ان کی دو حیثیتیں ہوں گی۔

۱۔ ایجابی حیثیت

پہلی حیثیت یہ کہ اسے دوسروں کی طرف سے وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو ایک زندہ شخص کو حاصل ہوتے ہیں، مثلاً دوسرے شخص کی میراث میں وہ حصہ دار ہو سکتا ہے، دوسرے کی ملکیت، وصیت اور میراث کی صورت میں اس کی طرف منتقل ہو سکتی ہے، اس پہلو کو ہم ایجابی قرار دے سکتے ہیں، اور اس کی رُو سے وہ چند جدید حقوق سے متمتع ہو سکتا ہے۔

۲۔ سلبی

دوسرا پہلو سلبی ہے، اس اعتبار سے مفقود الخبر ہونے سے پیشتر جو اس کی ملکیت تھی، وہ اس کی ملکیت رہے گی، اور اس کا استمرار حیات فرض کر لینے کے باعث کسی دوسرے شخص کی طرف اس کی ملکیت منتقل نہیں ہوگی، یہ سلبی حق ہے اس لیے کہ کسی دوسرے شخص کو اس کی ملکیت میں دخل انداز ہونے سے یہ روکتا ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ استصحاب حال سے حقوق سلبی ثابت ہوتے ہیں یعنی مفقود الخبر کی جائداد کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی بلکہ یہ ملکیت اسی کی رہے گی۔ لیکن حنابلہ اور شافعیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ استصحاب حال سے دونوں حق ثابت ہوتے ہیں، ایجابی بھی اور سلبی بھی، بشرطیکہ مانع استمرار کوئی دلیل نہ پائی جائے، اس اصول کی بنا پر مفقود الخبر دوسرے شخص کا وارث اور اس کے ترکہ کا حقدار ہو سکتا ہے، اس کے لیے اگر کسی نے وصیت کی ہو تو وہ بھی نافذ کی جائے گی، کسی وقف میں اگر اس کا کوئی حصہ ہو تو وہ بھی پائے گا، گم ہوتے وقت اس وقف کی جو آمدنی آچکی ہو وہ اس کے لیے ثابت مانی

جائے گی، چنانچہ اسی بنیاد پر یہ حضرات استصحاب کو دفع و اثبات دونوں کی دلیل مانتے ہیں، حنفیہ اثبات کے بجائے صرف دفع میں اس دلیل کو کارگر تسلیم کرتے ہیں۔

استصحاب کی چند مثالیں

جو مصادر اسلامیہ سلفِ صالح سے ثابت ہیں، ان سے استصحاب کا ثبوت ملتا ہے۔ انھوں نے اسے قبول کیا ہے اور اسے اصل مانا ہے، اب ہم ذیل میں مذہب حنبلی کی مسلمہ چند مثالیں بہ سلسلۂ استصحاب پیش کرتے ہیں۔

۱۔ ذبائح کی اصل تحریم ہے

کوئی شکار قبل اس کے کہ اس پر قابو پایا جائے پانی میں ڈوب گیا، حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اسے نہیں کھایا جا سکتا، اگرچہ اس کے بدن پر تیر کے نشانات کیوں نہ موجود ہوں، اس لیے کہ نہیں معلوم اس کی موت ڈوب کر ہوئی ہے یا تیر سے؟ ڈوب کر ہوئی ہے تو پھر وہ حلال نہیں، تیر سے ہوئی ہے تو حلال ہے، اور ذبائح میں چونکہ اصل تحریم ہے لہٰذا جب تک شکار باقاعدہ ذبح نہ کیا جائے، یا یقینی طور پر تیر سے نہ ہلاک ہُوا ہو، حلال نہیں قرار دیا جا سکتا، اور یہاں چونکہ حلال ہونے کا ثبوت موجود نہیں ہے لہٰذا اصل — تحریم — قائم رہے گی۔

۲۔ پانی طاہر اور مطہّر ہے

حنابلہ کے نزدیک پانی کی اصل طاہر اور مطہّر ہے، لہٰذا جب تک وہ ایسی صورت میں نہ منتقل ہو جائے کہ حکم بدل جائے یہ اصل قائم رہے گی، اس کا طاہر اور مطہر ہونا اس وقت تک زائل نہ ہوگا جب تک رنگ اور بو کا تغیّر اس کی نجاست کی دلیل نہ بن جائے، یا کوئی نجس چیز اس میں نہ دیکھ لی جائے۔

۳۔ شک ناقضِ وضو نہیں

ایک شخص نے وضو کیا، وہ پاک ہو گیا اور اس کا وضو قائم اب وہ اس وقت تک اس وضو سے نماز پڑھ سکتا ہے، جب تک یقینی طور پر، یا غلبۂ ظن کے ساتھ اسے یہ نہ معلوم ہو جائے کہ اس کا وضو واقعی ٹوٹ گیا ہے، لیکن اس وضو کو اگر کچھ مدت گزر گئی، اور وہ نہیں جانتا کہ کوئی بات ناقضِ وضو واقع ہوئی ہے، مگر شک ہوتا ہے کہ شاید ایسا ہُوا ہو، تو ایسی صورت میں وہ طاہر

مانا جائے گا، اور اس شک کے باوجود اسے نماز پڑھ لینی چاہیئے کیونکہ اصل جو ہے وہ حالِ ثابت کی بقا ہے، جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ پائی جائے، اور یہاں چونکہ کوئی دلیل نہیں ہے، لہٰذا وضو قائم رہے گا، اور اس سے نماز جائز ہوگی۔

۴۔ ثبوت رضاعت سے نکاح باطل ہو جائے گا

کسی مرد کی ایک ایسی عورت سے شادی ہوئی جو بظاہر اجنبی تھی، محرمات میں سے نہ تھی، شادی ہوگئی اور اس ظاہری حلّت کی بنا پر دونوں میاں بیوی کی طرح رہنے لگے، اسی اثنا میں کسی عورت نے بتایا کہ اس نے ان دونوں کو اپنا دودھ پلایا ہے، اب دونوں کے مابین حرمت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ ان دونوں کے درمیان زوجیت کی اباحیت ظاہر حال کی بنا پر تھی، اب ایک اور ظاہر یعنی شہادت اس کا معارض ہوگیا، ایسی صورت میں دونوں ساقط ہو جائیں گے اور اصلِ تحریم باقی رہ جائے گی، کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں ہے، لہٰذا وہ ثابت ہے۔

۵۔ شک کی صورت میں طلاق رجعی مانی جائے گی

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی، لیکن اسے شک ہے کہ ایک طلاق دی، یا تین؟ امام مالک کے سوا امام احمد سمیت دوسرے اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ایک ہی طلاق ــــ رجعی ــــ واقع ہوگی، کیونکہ جب شادی ہوئی تھی تو وہ ہر مانع شرعی سے خالی تھی، لہٰذا حلّت اپنی جگہ پر ثابت ہے، اور اسی کو اپنی حالت پر باقی قرار دیا جائے گا، اور یہ کیفیت صرف شک سے زائل نہیں ہو سکتی، لہٰذا ایک طلاق یقینی مانی جائے گی، اور وہی ثابت ہوگی، اور یہ صورت حلّت کے منافی نہیں ہے[1]

اس میں اور اس سے قبل کی صورت میں فرق یہ ہے کہ پہلی میں دایہ کی شہادت سے بطلانِ عقد ثابت ہونے کی وجہ سے حلّتِ عقد زائل ہوگئی، یا زیادہ واضح عبارت میں یوں سمجھیے کہ اس صورت میں استصحاب ثابت ہی نہیں ہو سکا، کیونکہ انشا کے وقت زوجین

---

[1] اعلام الموقعین ج ۱ ص ۴۰۲ تا ۲۹۶

موانع شرعی سے خالی نہیں تھے، لیکن یہ آخری مسئلہ استصحاب کے موضوع سے متعلق ہے، کیونکہ زواج اس حالت میں منعقد ہُوا کہ وہ موانع شرعیہ سے یکسر خالی تھا، تو صورتِ حال قائم رہے گی، اور کسی ایسے منافی کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی جو شک کا حامل ہو۔

چند اور صورتیں

استصحاب کی صورتوں میں ایک صورت یہ بھی ہے کہ جب کوئی نزاعی صورت پیدا ہو تو حکم اجماع پر استصحاب کیا جائے گا، مثلاً ایک شخص کو کہیں پانی نہیں ملتا، تو تمام فقہاء کا اس امر پر اجماع ہے کہ ایسا شخص تیمم کر سکتا ہے اور اس تیمم سے نماز جائز ہو گی۔ اب اگر قبل اس کے پانی پر نظر پڑے، اس نے نماز تمام کر لی، تو نماز صحیح ہو گئی۔ اگرچہ نماز پڑھ چکنے کے بعد پانی مل ہی کیوں نہ گیا ہو، اور اگر نماز سے قبل پانی مل گیا تو پھر نماز بغیر وضو کے درست نہیں ہو سکتی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر اثنائے صلوٰۃ میں یعنی نماز پڑھنے کے دوران میں اس نے پانی دیکھ لیا تو کیا یہ نماز باطل ہو جائے گی؟ اور کیا وضو کر کے پھر سے پڑھی جائے گی؟ استصحابِ اجماع کے قائلین کا کہنا ہے کہ نماز ہو جائے گی، اس کو پوری کرے، پھر سے پڑھنے کی ضرورت نہیں۔

اسی طرح ام ولد کی مثال ہے، ایک لونڈی ہے جس سے اس کے آقا نے تمتع کیا، اور اس کے بطن سے لڑکا پیدا ہُوا، مسئلہ یہ ہے کہ وہ فروخت کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اب وہ دوبارہ فروخت نہیں کی جا سکتی، ظاہریہ کا قول یہ ہے کہ فروخت کی جا سکتی ہے، اس لیے کہ زچگی سے قبل اس کی بیع کے جواز پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، اور زچگی اس اجماع کو باطل نہیں کر سکتی، لہٰذا اس کی فروخت کا حکم استصحابِ حال کی بنیاد پر ہو گا۔

"استصحاب" کی اس قسم میں علمائے اصول مختلف ہیں، بلکہ خود حنابلہ میں بھی اختلاف ہے، ان میں سے بعض تو اجماعی استصحاب کو حجت مانتے ہیں۔ اور قاضی ابو یعلیٰ، ابن عقیل، اور ابو الخطاب وغیرہ اسے حجت نہیں مانتے، کیونکہ کسی ایک خاص صفت پر اجماع کا انعقاد کسی دوسرے حال یا صفت پر اجماع کا مستلزم نہیں ہو سکتا، پانی دیکھے بغیر صحتِ صلوٰۃ پر اجماع ہے، لیکن اس کا اقتضاء یہ نہیں کہ پانی دیکھنے کی صورت میں بھی یہ اجماع

قائم رہے، کیونکہ استصحاب کی شرط یہ ہے کہ جو حالت حکم کے وقت تھی، اسی پر قائم رہے، لیکن اگر صفت بدل جائے تو حال بھی بدل جائے گا، اور موجب حکم میں بھی تغیّر ہو جائے گا، اور اب صورتِ حال کا تقاضا یہ ہونا چاہیئے کہ دوسرا حکم دیا جائے، کیونکہ استصحابِ حال کسی دوسری دلیل کے مقابلہ کی صلاحیت نہیں رکھتا، مثلاً صحابہ نے لونڈی کے امِ ولد بننے سے پہلے اس کی بیع کے جواز پر اجماع کر لیا، تو امِ ولد کے بیع کے منع پر خود دلیل قائم ہو گئی، کیونکہ استصحاب کے مطابق حکم لگانے کا معارضہ دوسری دلیل (اجماعِ صحابہ) سے ہو گیا، لہٰذا اسے مسترد کر دیا جائے گا۔

استصحاب کے بارے میں فقہاء کا مسلک

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حنابلہ استصحاب کو اصولِ افتاء میں سے مانتے ہیں، اور حنفیہ و مالکیہ کے مقابلہ میں شافعیہ کی طرح زیادہ وسعت دیتے ہیں۔ امرِ واقعہ یہ ہے کہ جو فقہاء استدلال بالرائے کو وسعت دیتے ہیں وہ استصحاب پر کم اعتماد کرتے ہیں اور جو فقہاء استدلال بالرائے سے کم کام لیتے ہیں وہ استصحاب پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں، یہی وجہ ہے ظاہریہ نے چونکہ رائے کے تمام دروازے بند کر دیئے ہیں لہٰذا وہ استصحاب سے زیادہ کام لینے پر مجبور ہیں، اور شافعیہ "مصالح" اور "استحسان" اور "سد ذرائع" سے چونکہ منع کرتے ہیں اس لیے استصحاب پر ان کو بھی بہت اعتماد کرنا پڑا ہے اور حنفیہ و مالکیہ کے مقابلہ میں استصحاب پر زیادہ عمل کرتے ہیں، اور حنابلہ چونکہ آثار کی طرف زیادہ مائل ہیں، اور بجا طور پر ان کی "فقہ کو "فقہ الحدیث" کہنا چاہیئے۔ اس بنا پر وہ بھی اس کو بہت استعمال کرتے ہیں لیکن حنفیہ اور مالکیہ چونکہ استدلال بالرائے کی آخری حدود تک چلے جاتے ہیں، اس احتیاط کے ساتھ کہ نصوص سے خروج نہ ہو، لہٰذا انہیں استصحاب سے کام لینے کی ضرورت ہی بہت کم پڑتی ہے۔

اور یہ استقرارِ فقہی منطقی طور پر بھی درست ہے، اس لیے کہ جب استدلال کے طریقوں میں اضافہ ہو گا تو لازمی طور پر ان امور کو تبدیل کرنے والے احکام بھی بروئے کار آئیں گے یہاں استصحاب سے کام لینے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اور ظاہر بات ہے کہ تغیّر پیدا کرنے والے امور کی کثرت استصحابِ حال کو کم کر دے گی — واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم!

(۷) مصالح

ان اصولوں کا ہم ذکر کر چکے ہیں جو حافظ ابن قیم کے بیان کے مطابق امام احمد کے نزدیک استنباط کی بنیاد ہیں، لیکن ابن قیم نے ان اصولوں میں "مصالح" کا ذکر نہیں کیا ہے، لیکن یہ عدمِ ذکر اس بات کی دلیل نہیں کہ ان کے ہاں وہ معتبر نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ فقہاء حنابلہ "مصالح" کو بھی اصولِ استنباط سے مانتے ہیں، اور اس مسلک کی نسبت اپنے امام (احمد) کی طرف کرتے ہیں، اور خود حافظ ابنِ قیمؒ بھی مصالح کو اصولِ استنباط میں شامل کرتے ہیں، بلکہ وہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ کوئی امر بھی ایسا نہیں ہے جسے شارع نے مشروع کیا ہو اور وہ مصالحِ عباد سے موافقت نہ رکھتا ہو، کیونکہ امورِ شرعیہ لوگوں کے معاملات سے متعلق ہیں، اور ان کی بنیاد اثباتِ مصلحت اور منع فساد و مضرت ہی ہے۔

حافظ ابن قیم نے یہ بات تقریباً اپنی تمام کتابوں میں دوہرائی ہے۔ چنانچہ "اعلام الموقعین"، "مفتاح دار السعادۃ"، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد اور اصول و فروع کی دوسری کتابیں جو انہوں نے لکھی ہیں، سب اس بات سے بھری پڑی ہیں، اور اس بات کی نسبت وہ امام احمد ہی کی طرف کرتے ہیں، البتہ جہاں ان کے اصولوں کا ذکر کیا ہے، وہاں اس کا ذکر نہیں کیا ہے کیونکہ اسے وہ قیاس صحیح کے ذیل میں شمار کرتے ہیں، حافظ ابنِ قیمؒ اور ان کے شیخ امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے اکابر حنابلہ، قیاس پر دوسرے فقہاء کے مقابلہ میں زیادہ وسیع نظر رکھتے ہیں، انہوں نے قیاس کے قواعد منضبط کیے، اور علت کے مسالک کی عمدہ وضاحت کی، انہوں نے اوصاف مشترکہ کو قیاسِ صحیح کا مبنیٰ قرار دیا اور اس کی طردی و عکسی صورت کو شریعت کے اغراضِ عامہ اور مقاصدِ سامیہ کا تابع رکھا،

اسی باعث پر حکم کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کی اساس مناسب اوصاف کو قرار دیتے ہیں اور یہ حکم اور اوصافِ مناسبہ، جلبِ مصالح، دفعِ مضار اور رفع حرج کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

علمائے اصولِ فقہ نے عام طور پر ذکر کیا ہے کہ امام مالکؒ، اور امام احمدؒ مصالح کی بنیاد کو تسلیم کرتے ہیں اور اس نسبت کا انکار ان دونوں کے متبعین نے بھی نہیں کیا ہے بلکہ ایک شخص طوفیؒ[1] نے جو حنابلہ میں شمار ہوتا ہے "مصالح" کے اعتبار کرنے میں اتنا غلو کیا ہے کہ نصوص کی پابندی ہی گلے سے اتار پھینکی ہے۔

مصالح مرسلہ کی مثالیں

مصالح مرسلہ کو قبول کرنا، اور انہیں اصل فقہی قرار دینا، یہی اصول ہے جس سے نص کی عدم موجودگی میں استنباط کیا جاتا ہے۔ امام احمدؒ اور ان کے اتباع کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ طریقہ سلفِ صالح سے منقول ہے، اس لیے کہ صحابہ کرام نے بھی اس اصول کو برتا ہے، اور اپنے فتاوے میں مصالح مرسلہ کو بنیاد و اساس قرار دیا ہے ذیل میں چند مثالیں ملاحظہ کیجیے:

۱۔ قرآن کا مصحف کی صورت میں جمع کرنا

قرآن کریم مصحف کی صورت میں جمع کرنے کا کام صحابہ ہی نے کیا، حالانکہ عہدِ رسول صلوات اللہ علیہ کے دورِ گرامی میں یہ کام انجام نہیں پایا تھا، بعد میں چونکہ مصلحت اس کی متقاضی ہوئی لہٰذا اسے انجام دیا گیا، کیونکہ حفاظ قرآن کی موت نے یہ اندیشہ پیدا کر دیا کہ کہیں قرآنِ کریم فراموش ہی نہ ہو جائے، جنگِ ردّت میں حفاظِ قرآن کافی تعداد میں کام آئے، حضرت عمرؓ کو اندیشہ ہوا کہ اس طرح کہیں حفاظ کی موت قرآن کو فراموش نہ کر دے، انھوں نے حضرت ابوبکرؓ کو رائے دی کہ اسے مصحف کی صورت میں جمع کر لیا جائے، اس رائے پر تمام صحابہؓ نے اتفاق کر لیا ——— ظاہر ہے یہ اقدام

---

[1] اس شخص کا ذکر اگلے صفحات میں آئے گا، یہ درحقیقت رافضیوں کے نظریات وعقاید کے خیال کا تھا لیکن لبادہ حنبلیت کا اوڑھ رکھا تھا۔ تفصیل آئندہ آئے گی، لہٰذا اس کے خیالات صحیح اسلامی فقہ کے آئینہ دار نہیں قرار دیے جا سکتے (حنیف)

امت کی مصلحت ہی پر مبنی تھا)

۲۔ شرابی کی حد آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صحابہؓ نے اس امر پر اتفاق کر لیا کہ شرابی کی حد اسی۸۰ کوڑے قرار دی جائے۔ یہ فیصلہ بھی "مصلحت" ہی کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا۔ کیونکہ انہوں نے دیکھا کہ شراب پینا ذریعہ بن جاتا ہے افتراء اور پاکدامن عورتوں پر قذف (تہمت طرازی) کا، اس لیے کہ شرابی بکواس کرنے لگ جاتا ہے (اور قرآن کریم میں حد قذف چالیس کوڑے مقرر کی گئی ہے)۔

۳۔ کاریگر سے تاوان وصول کرنا مصلحتِ عامّہ کا تابع ہے! خلفاء راشدین اس بات پر بھی متفق تھے کہ کاریگر سے کسی کی چیز ضائع ہو جائے تو اس کو تاوان دینا پڑے گا، اس کی اصل یہ تھی کہ انہوں نے محسوس کیا کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو لوگوں کے مال ومنال کی حفاظت میں وہ لوگ کوتاہی کریں گے، لہٰذا مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ ایسا قدم اٹھایا جائے، تاکہ صُنّاع (کاریگر) لوگوں کے مال کو حفاظت سے رکھیں، چنانچہ اس بارے میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

"اس کے بغیر اصلاحِ احوال نہیں ہو سکتی۔"

۴۔ خیانت سے متہم حکّام کو مالی جُرمانہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا یہ اصول تھا کہ جو حکام متہم ہوتے تھے، ان کے مال کا آدھا حصّہ بیت المال میں داخل کر دیتے تھے، یہ اقدام بھی مصلحتِ مرسلہ پر مبنی تھا، اس لیے کہ افسروں کی اصلاح اسی طرح ہو سکتی اور ان پر پابندی عائد کی جا سکتی ہے، کہ وہ اپنے عہدے کو سرمایہ جمع کرنے کے لیے استعمال نہ کریں، اور نہ مالِ غنیمت پر بلاوجہ ہاتھ صاف کرنے پائیں،

۵۔ ایک آدمی کے قتل کے جُرم میں قاتلوں کی جماعت کو قتل کر دیا جائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ ایک آدمی کے قتل کے جرم میں انہوں نے ایک جماعت کو سزائے قتل دی، اس لیے کہ یہ سب اس کے قتل میں شریک تھے، اس بارے میں نص تو کوئی موجود نہ تھی،

لیکن مصلحت کا تقاضا یہی تھا، اور مصلحت یہ تھی کہ بے گناہ جان عمداً قتل کر دی گئی، اگر معاملہ رفع دفع کر دیا جاتا ہے تو انسانی خون کی قدر و قیمت کوئی باقی نہیں رہتی (جو قصاص کے مشروع ہونے کی اصل غرض ہے) اور مقتول کی جان جانے کا سبب ان کا اشتراکِ تعاون ہی ہوا۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ ایک کے بدلہ میں کئی آدمیوں کا قتل کرنا غیر قاتل کے قتل کا ارتکاب ہے، کیونکہ جماعت میں سے کوئی بھی مستقل قاتل نہیں ہے۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ پوری جماعت من حیث الاجتماع مقتول کی قاتل ہے، لہٰذا اسے واحد قاتل تصور کیا جائے گا، کیونکہ قتل کی نسبت اس کی طرف اسی طرح ہے جیسے کسی شخص واحد کی طرف، لہٰذا یہ پوری جماعت شخص واحد کی صورت میں مانی جائے گی، اور اس توجیہ پر مصلحت نے مجبور کیا ہے، اس لیے کہ انسانی خون کا احترام اور سوسائٹی کی حفاظت اسی میں مضمر ہے۔[1]

۶۔ مصلحتِ عامہ کے لیے جلاوطنی جائز ہے حضرت عمرؓ نے نصر بن حجاج کو جو ایک خوب صورت نوجوان تھا مدینہ شریف سے جلاوطن کر دیا، کیونکہ ان کے سمع مبارک میں یہ بات پہنچی تھی کہ بعض عورتیں اس سے تشبیب کرتی ہیں، لہٰذا فاروق رضی اللہ عنہ نے محسوس کیا کہ اسے مدینہ سے باہر کر دینا مصلحتِ عامہ کے عین مطابق ہے، اگرچہ ذاتی طور پر یہ اقدام خود اس کے لیے مضر ہے، غالباً فاروق اعظمؓ نے یہ خیال فرمایا کہ اس کے چلنے پھرنے سے بعض عورتیں محظوظ ہوتی ہیں اور وہ خود اسے پسند کرتا ہے، اس لیے یہ جلاوطنی اس کیلئے بطور سزا ہو گئی، اور دوسروں کے لیے عبرت کا سبب۔

۷۔ امہات اولاد (لونڈیوں) کی بیع کی ممانعت حضرت عمر رضی اللہ عنہ امہاتِ اولاد (لونڈیوں) کی بیع ممنوع قرار دے دی، اس لیے کہ انہیں اس میں مصلحتِ عامہ نظر آئی، اور وہ یہ تھی کہ ام ولد کی محافظت اور غلامی کے سدِباب کا پہلو نکلتا تھا، کیونکہ اس کا لڑکا اس کا وارث بن جاتا تو وہ آزاد

---

[1] یہ مثالیں شاطبی کی کتاب "الاعتصام" ج ۲ سے لی گئی ہیں۔ [2] ملاحظہ ہو "الطرق الحکمیہ" صـ ۱۲

ہو جاتی۔ بہت سے صحابہؓ نے آپ کے اس اقدام سے اتفاق کیا جن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی تھے۔[1]

صحابہ مصالح سے کام لیتے تھے

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیکھا کہ صحابہ کے بکثرت فتاوے مصالح پر مبنی ہیں اور ان کے اکثر فتووں میں یہی اصول مضمر نظر آتا ہے، اور امام احمد چونکہ اثر و خبر پر سختی سے عامل تھے، اور سلف کے نقشِ قدم پر چلا کرتے تھے، لہٰذا ان کا اصول یہ تھا کہ اگر کسی مسئلہ میں انہیں (کتاب و سنت میں تلاش کے بعد) صحابہ کے منصوص فتاویٰ نہیں ملتے تھے تو وہ انہی کے طریقہ کی پیروی کرتے تھے تاکہ انہی کی مشعلِ عمل کی روشنی میں وہ قدم آگے بڑھاتے رہیں، چونکہ صحابہ بھی اپنے فتووں میں مصالح کو پیشِ نظر رکھتے تھے، لہٰذا ضروری تھا کہ وہ بھی اس اصول کو اپناتے، چنانچہ انہوں نے بہت سے مسائل میں مصالح کو بنیاد و اساس قرار دیا، ——— اب ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ سیاستِ شرعیہ اور مصلحتِ عامّہ

سیاستِ شرعیہ کے سلسلے میں امام احمد نے اپنے فتاوے میں جو چیز پیشِ نظر رکھی ہے وہ عوام کی اصلاح اور ان کو ایسی باتوں پر آمادہ کرنا جو مصلحت پر مبنی ہو اور مفسدہ سے دُور ہوں، اس سلسلے میں وہ ایسی سزائیں بھی تجویز کرنے کی اجازت دیتے ہیں جن سے عوام کی اصلاح ہو سکتی ہو، اگرچہ وہ منصوص نہ ہوں، لیکن اس بارے میں ان کا اصول یہ ہے کہ عقوبات میں جرم کی نوعیت کو پیشِ نظر رکھ کر فیصلہ کرنا چاہیئے، تاکہ لوگوں کو جرائم کے بُرے نتائج سے محفوظ رکھا جا سکے۔

سیاستِ شرعیہ کے قبیل سے امام احمد کے فتاوے بہت سے ہیں، ان میں فسادی اور مشتبہ عناصر کی جلاوطنی، رمضان شریف میں شراب پینے پر حد کی زیادتی، طعنِ صحابہؓ کی عقوبت بھی شامل ہے۔ امام احمد نے یہ بات لازم قرار دی ہے کہ طعنِ صحابہؓ کا جرم کرنے والے کو سلطانِ وقت بھی معاف نہیں کر سکتا، اس کے لیے لازمی ہے

---

[1] "الطرق الحکمیہ" ص ۱۸

کہ اسے سزا دے، اس سے توبہ کرائے اور اگر وہ توبہ نہ کرے تو پھر دوبارہ سزا دے[1]۔

اس باب میں فقہائے حنابلہ نے بھی امام احمد کی پیروی پورے طور پر کی ہے، سیاستِ شرعیہ کے سلسلہ میں انہوں نے جو فتوے دیئے ہیں وہ سب مصلحتِ رعایا، اقامتِ حق و عدل اور رفعِ فساد و شر پر مبنی ہیں۔

۲۔ شافعی اور حنبلی کا مناظرہ

ایک شافعی فقیہ نے ایک حنبلی (ابوالوفا علی بن عقیل) سے مناظرہ کرتے ہوئے کہا:

"سیاست وہی ہے جو شرع سے موافقت رکھتی ہو"!

ابنِ عقیل حنبلی نے کہا:

"سیاست کی تعریف یہ ہے کہ وہ صلاح سے قریب اور فساد سے دور ہو، اگرچہ اس کے بارے میں رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) نے کوئی ہدایت نہ دی ہو اور نہ ہی کوئی وحی نازل ہوئی ہو، اگر آپ کا (شافعی کا) مقصد اپنے قول سے یہ ہے کہ سیاست کو اس حیثیت سے موافقِ شرع ہونا چاہیئے کہ وہ مخالفِ شرع نہ ہو تو یہ صحیح ہے، اور اگر آپ کا مقصد یہ ہے کہ سیاست وہی ہے جس کے بارے میں شرع کے واضح احکام موجود ہوں تو یہ غلط ہے، نہ صرف غلط ہے بلکہ اس سے صحابہ کی بھی تغلیط ہوتی ہے، کیونکہ خلفائے راشدین کے کئی فیصلے اسی نوعیت کے ہیں[2]"

---

[1] اعلام الموقعین ج ۴ ص ۳۱۳ [2] الطرق الحکمیہ۔ ص ۱۳ (مصنف) یہ بحث حافظ ابن القیمؒ اعلام الموقعین (ج ۴ ص ۳۰۹-۳۱۳) اور بدائع الفوائد (ج ۳-ص ۱۵۲-۱۵۶) میں بھی لائے ہیں جس کا ایک ٹکڑا یہ مختصر سا مناظرہ بھی ہے جسے مصنف نے نقل کیا ہے دراصل یہ مسئلہ بڑا ہی نازک ہے۔ بلاشبہ اس کی افادیت بہت زیادہ ہے لیکن مفاد پرست سیاست باز اپنی ہر بے دینی عیاشی اور اقتصادی بے راہ روی کے لیے اس کو استعمال بھی کر سکتے ہیں۔ چنانچہ اسلامی ممالک کے الحاد پسند نہایت ہوشیاری سے "صلاح و فلاح ملت" اور روحِ اسلام کے لیبل لگا کر اسی "اصول کی روشنی" کی آڑ میں مفادی اور ظالمانہ سیاست کے لیے "کھاد" مہیا کر رہے ہیں، قاتلهم الله انى يؤفكون۔ خود حافظ ابن القیمؒ نے اس نزاکت کو شدید طور پر محسوس فرمایا ہے اور اس مناظرہ کے بعد ہی لکھا ہے هذا موضع مزلة اقدام ومضلة افهام وهو مقام ضنك في معترك
(بقیہ حاشیہ ۴۳۹ پر)

۳۔ اقامتِ شریعت کا انحصار مصلحت پر ہے

امام احمد اور ان کے تلامذہ سیاستِ شرعیہ کے باب میں بہت دُور تک چلے گئے ہیں، انھوں نے بکثرت ایسے فتوے دیئے ہیں جن کی بنیاد سوسائٹی کا مفاد اور مصلحت ہے، کیونکہ "مصلحت" کو وہ شریعتِ عادلہ کی اقامت، منصفانہ فیصلوں اور حمایت جماعتِ اسلامیہ کے لیے اصلِ اساسی قرار دیتے ہیں، چنانچہ اسی بنا پر ان کا یہ فتویٰ ہے کہ اگر مصلحت کا تقاضا ہو تو جاسوس کو قتل کیا جا سکتا ہے، اور ایسے شخص کو بھی قتل کیا جا سکتا ہے جو ایسی بدعت کی طرف دعوت دیتا ہو جو مسلمانوں کی اجتماعیت کے لیے موجب خطر ہو اور مصالحِ اسلامی کا تقاضا یہ ہو کہ اسے زندہ نہ رہنے دیا جائے۔

۴۔ ضرورتمند کو رہائش کے لیے مکان جبراً دلوایا جا سکتا ہے

اسی بنا پر اصحاب امام احمد کا ایک فتویٰ یہ ہے کہ اگر مالک مکان کے گھر میں گنجائش ہو تو اسے اِس امر پر مجبور کیا جا سکتا ہے کہ وہ بے خانماں لوگوں کو اپنے گھر میں رہنے دے۔

اس سلسلہ میں حافظ ابنِ قیمؒ فرماتے ہیں :۔

"اگر لوگ کسی کے گھر میں (اگر گنجائش ہو) بے گھر ہونے کے باعث سکونت پر یا کسی سرائے میں ٹھہرنے پر مجبور ہو جائیں تو مالک مکان یا سرائے پر واجب ہے کہ بغیر

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) صعب فرط فیه طائفة فعطلوا الحدود وضیعوا الحقوق وجرءوا اهل الفجور علی الفساد ۔۔۔ الی قوله ۔۔۔ وافرط فیه طائفه فسوغت منه ما ینافی حکم الله الخ (اعلام، ج ۴ ص ۳۰۹۔ وبدائع، ج ۳ ص ۱۵۲)۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ فیصلہ کرنا کہ فلاں کام "صلاح سے قریب اور فساد سے دور ہے اگرچہ اسکے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ہدایت نہیں دی ہے" ہر کہ ومہ کا کام نہیں ہے، اگر کوئی حکومت نیک نیتی سے عصرِ حاضر کے تقاضوں کو کتاب وسنت کی روشنی میں پورا کرنا چاہتی ہو تو اس کو یہ کام اصحابِ علم کی ایک ایسی کمیٹی کے سپرد کرنا چاہیئے جن کی نظر قرآن حکیم، حدیثِ نبوی، قضایا وفتاوائے صحابہ، مسالک ائمہ مجتہدین اور فقہی مکاتبِ فکر پر وسیع اور گہری ہونے کے باوصف موجودہ ضروریات کو خوب سمجھتی ہو۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ یہ بزرگ تعلق باللہ اور تقویٰ وتدیّن کی صفات سے متصف ہوں اور حق یہ ہے کہ یہ آخری وصف اسلامی نظامِ سیاست وعدالت میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

جھگڑے ٹنٹے کے انہیں رہنے دے۔ لیکن یہ سوال کہ وہ کرایہ دے گا یا نہیں؟ اس میں علماء کے دو قول ہیں، جو لوگ کرایہ کو جائز قرار دیتے ہیں وہ بھی یہ حرام سمجھتے ہیں کہ عام طور پر جو شرح کرایہ ہے اس سے زیادہ لیا جائے[1]"

اور کوئی شبہ نہیں کہ اس فتوے کی بنیاد مصلحتِ عمومی اور دفعِ مضرت ہے، اس لیے کہ اگر پریشان حال لوگ مالک مکان کو ضرر پہنچائے بغیر سکونت پر مجبور ہوں تو ضروری ہے کہ کرایہ کی شرح نہ بڑھنے دی جائے، اور یہ کوئی ظلم نہیں ہے۔

۵۔ مناسب اُجرت دے کر مزدور سے جبری کام لیا جاسکتا ہے

اصحاب امام احمد نے یہ فتویٰ بھی دیا ہے کہ لوگ چونکہ کاریگروں — یعنی کسانوں، مزدوروں وغیرہ — کے محتاج ہوتے ہیں، لہٰذا اگر یہ کام سے انکار کریں تو انہیں عام شرح اجرت کے مطابق کام کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے، اور انہیں حق نہیں ہے کہ کام کرنے سے انکار کریں، اور حکومت کو، حق ہے کہ اگر وہ کام سے انکار کریں تو انہیں سزا دے، اس لیے کہ اس اقدام کے بغیر مصلحت پوری نہیں ہوتی۔ اسی عمومی مفاد کے پیش نظر ان کا یہ فتویٰ بھی ہے کہ فرض کفایہ کے طور پر صنعت و حرفت سکھانے کا انتظام حکومت کو کرنا ضروری ہے[2]۔

۶۔ کسی چیز کی زیادہ سے زیادہ قیمت مقرر کی جاسکتی ہے

متاخرینِ حنابلہ میں سے بعض فقہاء نے مصلحتِ عامہ اور عدل و انصاف کو پیشِ نظر رکھ کر جواز "تسعیر" کا فتویٰ دیا ہے۔ تسعیر کا مطلب یہ ہے کہ اگر لوگ کسی چیز کے حاجت مند ہوں اور اس کے بغیر وہ تکلیف و زحمت میں مبتلا ہوں تو حکومت اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت مقرر کرسکتی ہے۔ اور اس طرح بظاہر انہوں نے اس حدیث کے عموم کی مخالفت کی ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے "تسعیر" (قیمتیں متعین کرنے) کی ممانعت فرمائی ہے، ان (فقہائے حنابلہ) کا خیال ہے کہ یہ نہی بعض حالات کے ساتھ مخصوص ہے۔

---

[1] الطرق الحکمیہ ص۲۳۹ [2] ایضاً ص۲۲۰

حافظ ابن القیم لکھتے ہیں :

"تسعیر" (قیمتوں پر کنٹرول) کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت حرام اور ظلم کی ہے، اور دوسری منصفانہ اور جائز بلکہ بعض اوقات واجب، پہلی صورت یہ ہے کہ دکانداروں کو ناحق کسی غیر پسندیدہ قیمت پر فروخت کے لیے مجبور کیا جائے، اور ایسی چیز سے ان کو روکا جائے جو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے مباح کی ہے۔ یہ صورت حرام اور ظلم ہے، دوسری یہ کہ اس سے مقصد لوگوں سے عدل و انصاف کرنا ہو، مثلاً یہ کہ ثمن مثل (مروجہ و مناسب قیمتوں) پر فروخت کرنے پر ان کو مجبور کر دیا جائے، اور اس سے زیادہ گراں قیمت پر بیچنا ان کے لیے ممنوع قرار دیا جائے تو یہ اقدام نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہے۔

پہلی صورت کے سلسلہ میں وہ حدیث ہے جسے حضرت انس رضی اللہ عنہ نے بیان فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں غلہ گراں ہو گیا۔ لوگوں نے عرض کیا "یا رسول اللہ! قیمتیں متعین فرما دیجیے" ارشاد ہوا : ان اللہ ھو القابض الرازق الباسط المسعر۔ (ابو داؤد، ترمذی وصححہ) "بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہی بند کرنے والا، فراخی دینے والا، رزق دینے اور نرخ مقرر کرنے والا ہے" ساتھ ہی فرمایا "میں چاہتا ہوں کہ جب میں اللہ تعالیٰ کے ہاں جاؤں تو کوئی شخص اپنے خون اور مال کے معاملے میں مجھ سے مطالبہ کرنے والا نہ ہو" (اور یہ کہہ کر "تسعیر" سے انکار کر دیا)

مطلب یہ کہ جب لوگ معمول کے مطابق خرید و فروخت کر رہے ہوں، لیکن پیداوار، یا درآمد کی کمی، یا خریداروں کی زیادتی کی وجہ سے کسی شے کی قلت واقع ہو گئی ہو تو ایسی صورت میں "تسعیر" ظلم ہے۔ قدرتی اور طبعی حالات کی بنا پر لوگوں کو ناحق کسی معین نرخ پر مجبور کرنا ناروا فعل ہے ——— حدیث مذکور اسی صورت پر محمول ہے ہاں! اگر تاجر وغیرہ ذخیرہ اندوزی کر کے مصنوعی قحط کی صورت پیدا کر دیں، اور عوام کی مجبوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ضروریاتِ زندگی کی قیمتیں چڑھانا شروع کر دیں، تو عدل و انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ "تسعیر" کا قانون نافذ کر دیا جائے۔

تاکہ ذخیرہ اندوز مروجہ اور مناسب نرخوں سے زیادہ نہ وصول کرسکیں۔[1]"

مصلحت کو قیود شرعیہ کا تابع ہونا چاہیئے اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ حنبلی فقہ میں کافی لچک ہے، اس میں مصالح کو خاص طور پر ملحوظ رکھا گیا ہے، اور اس بارے میں بھی امام احمد کا مسلک سلف صالحین کا سا ہے، تاہم یاد رہے کہ امام موصوف ہر مصلحت کو قابلِ قبول نہیں تصور کرتے، بلکہ مالکیہ کی طرح صرف اس مصلحت کو مانتے ہیں جو قیودِ شرعیہ سے مقید ہو، اس سلسلے میں جو شروط ان کے ہاں ملحوظ ہیں وہ یہ ہیں:-

مصلحت کو روحِ شریعت سے ہم آہنگ ہونا چاہیئے (۱) وہ "مصلحت" سلف صالح رضی اللہ عنہم نے جن جن مواقع پر مصلحت کو پیشِ نظر رکھا ہے، ان کے خلاف نہ ہو، اور نہ صرف یہ کہ کسی شرعی اصول اور دلیل کے خلاف نہ ہو، بلکہ پورے طور پر ان مقاصد سے ہم آہنگ ہو جو شارع کے پیشِ نظر تھے، نیز یہ کہ اس میں اجنبیت اور شذوذ نہ ہو۔

وہ مصلحت وجوہِ عقلی پر مبنی ہونی چاہیئے (۲) یہ کہ بطور خود یہ مصلحت مناسباتِ معقولہ پر مبنی ہو، یعنی اگر اہلِ عقول کے سامنے پیش کی جائے تو وہ مان لیں کہ ہاں واقعی یہ مصلحت قابلِ قبول ہے۔

مصلحت "رفعِ حرج" کا سبب ہو (۳) یہ کہ اس کے اختیار کر لینے سے دین کے معاملات میں واقعتہً کوئی تکلیف لازمی طور پر اس سے رفع ہو جاتی ہو، یعنی اگر اس مصلحت کو اختیار نہ کیا جائے تو لوگ زحمت اور تکلیف میں مبتلا ہو جائیں گے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" (۲۲:۸۷) یعنی دین کے معاملات میں تم پر کوئی تکلیف وہ (نا قابلِ برداشت) بات عائد نہیں کی گئی ہے۔[2]

---

[1] الطرق الحکمیہ (ص۲۴۴) از ابن القیمؒ اور رسالۃ الحسبۃ فی الاسلام۔ مطبوعہ در مجموعہ رسائل صغریٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص۲۴ (حنیف)

[2] الاعتصام للشاطبی ج ۲ ص ۳۰۷

نصوص اور مصالح

مصالح مرسلہ کے بارے میں فقہاء کے تین گروہ ہیں۔

فقہاء کے تین گروہ
ایک گروہ مصالح کا اعتبار صرف اس وقت کرتا ہے، جبکہ اس کی کوئی خاص بنیاد موجود ہو، اور اگر یہ موجود نہ ہو تو اسے رد کر دیتے ہیں، شافعیہ اور حنفیہ کا مسلک یہی ہے، شافعیہ نصوص کی تائید ہو تو اسے قبول کرتے ہیں یا پھر قیاس صحیح یا کسی نص سے مستنبط ہوتی ہو تو بھی مان لیتے ہیں، اور ایسا شاذ و نادر ہی ہُوا ہے کہ مصلحتِ مرسلہ کو قبول کر لینے کی کوئی دلیلِ خاص موجود نہ ہو اور وہ اسے مان لیں،

رہے حنفیہ تو وہ قیاس کی موجودگی میں استحسان کے قائل ہیں بشرطیکہ اس کی بنیاد قیاس خفی، اجماع، نص میں سے کسی شئے پر ہو۔

"استدلال مرسل"، اور "مصلحتِ مرسلہ" کا وہ اعتبار نہیں کرتے، اگرچہ استحسان کے ذریعہ کسی حد تک اس کے قبول کر لینے کی گنجائش ان کے ہاں بھی نکلتی ہے۔

نصوص اور مصلحتِ مرسلہ
دوسرا گروہ مصلحت مرسلہ کو قبول کر لیتا ہے، گو اس کے لیے کوئی شاہد موجود نہ ہو، لیکن یہ لوگ نصوص کے مقابلہ میں مصلحت مرسلہ کو مؤخر رکھتے ہیں، حدیث پر کسی حالت میں بھی یہ مصلحت کو مقدم نہیں کرتے، گو وہ حدیثِ آحاد ہی کیوں نہ ہو، بلکہ یہ لوگ صحابی کے فتوے اور حدیث مرسل یا ایسی حدیث پر بھی جو صحت و قوت کے درجہ پر نہ پہنچی ہو اسے مقدم نہیں کرتے، یہ حنابلہ ہیں جو مصلحتِ مرسلہ کو قیاس کے درجے میں رکھتے ہیں، یا اس سے ملتے جلتے مرتبہ

پر۔ اوپر گزر چکا ہے کہ ان کے ہاں نص کی موجودگی میں قیاس کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی، بلکہ صحابی کے فتوے اور غیر قوی حدیث کے سامنے بھی وہ اس کو کوئی اہمیت نہیں دیتے، اور یہ اس لیے ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک خبر ضعیف کو بھی قیاس پر ترجیح ہوتی ہے، چنانچہ اکثر حنابلہ بھی انہی کے نقش قدم پر چلتے ہیں، اور جو حنبلی اس رائے کے خلاف ہیں ان کی تعداد بہت کم ہے جن کی کوئی اہمیت نہیں۔

تیسرا گروہ تیسرا گروہ وہ ہے جو مصالح مرسلہ کو اصولی طور پر مانتا ہے۔ یہ گروہ دو حصوں میں بٹا ہوا ہے۔ ایک حصہ تو وہ ہے جو مصالح کے قبول کرنے میں اعتدالُ اقتصاد سے کام لیتا ہے، یہ زیادہ تر مالکیہ پر مشتمل ہے، یہ لوگ مصالح مرسلہ کو قبول کرتے ہیں، اور جو نصوص قطعی الدلالۃ یا قطعی الثبوت نہ ہوں ان کے عام کو ان (مصالح مرسلہ) سے خاص کر لیتے ہیں، لیکن جو نصوص اپنی دلالت اور ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہوں، ان کے مقابلے میں مصالح کو کوئی وقعت نہیں دیتے، دوسرا حصہ وہ ہے جو اخذ مصالح میں بہت زیادہ غلو سے کام لیتا ہے۔ یہ لوگ مصالح کو نصوصِ قطعیہ پر ترجیح دیتے ہیں۔ ان میں پیش پیش علامہ طوفی ہیں، جن کا شمار فقہاء حنابلہ میں ہوتا ہے۔

ضروری تشریح چونکہ طوفی حنبلی ہیں، یا کم از کم وہ فقہائے حنابلہ میں شمار ہوتے ہیں حنبلی اصولِ فقہ پر ان کی بہت سی تحریریں موجود ہیں اور حنبلی فقہاء ان کو کچھ وقعت بھی دیتے ہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ ہم ان کی رائے پر تنقید کریں، تاکہ ان کے مسلک کا صواب و عدمِ صواب واضح ہو جائے، پھر ان کی رائے، اور عام طور پر حنبلی نقطۂ نظر کا موازنہ کر کے بتائیں گے کہ امام احمد کا اپنا طرزِ عمل اس باب میں کیا ہے؟

علامہ طوفی کا غلو اعتبار مصالح میں اس درجہ بڑھا ہوا ہے کہ وہ مصالح کو نصوص تک پر مقدم کر دیتے ہیں، اور دلیل میں یہ حدیث لاتے ہیں" لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" (بلوغ المرام وغیرہ)۔ تاہم وہ کہتے ہیں کہ جب نص یا اجماع سے مصلحت معارض ہو تو "یہ مصلحت، اس نص یا اجماع کی مخصص یا مبیّن سمجھی جائے گی، نہ یہ کہ (خدانخواستہ) ان پر مصلحت کو مقدم کیا جائے گا۔"

پھر کہتے ہیں :

"ہمارا یہ اصول حدیثِ مذکور پر مبنی ہے، نیز یہ کہ ہم مصلحت کا اعتبار معاملات میں کرتے ہیں نہ کہ عبادات وعقائد میں، اس لیے کہ عبادات شارع کا خاص ہیں اور ان کی کمیت، کیفیت، اور زمان ومکان سے متعلق جو کچھ معلوم ہوسکتا ہے وہ صرف شارع کی رہنمائی ہی سے حاصل ہوسکتا ہے، لیکن حقوق مکلّفین (عباد) کا معاملہ اس کے برعکس ہے، ان کے بارے میں جو احکام ہیں وہ شرعی سیاست پر مبنی اور مصالح عام کے تابع ہیں۔"

مزید لکھتے ہیں :۔

"اور یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ چونکہ شارع لوگوں کے تمام مصالح سے واقف ہے، لہٰذا ان کا دلائلِ شرعیہ سے ثابت ہونا ضروری ہے، کیونکہ ہم ثابت کرچکے ہیں کہ "مصلحت" بجائے خود ادلّۂ شرعیہ میں شامل ہے، اور یہی سب سے قوی دلیل ہے۔ رہا عبادات کا معاملہ تو ان کے مصالح عقل وعادت کی دسترس سے ماوراء ہیں، لیکن حقوق ومعاملات کا جہاں تک تعلق ہے، ان کے مصالح کا اندازہ عقل اور عادت ہی کی رہنمائی میں ہوسکتا ہے[1]!"

طوفی کا مسلک

طوفی کے اس کلام کا مقصد یہ ہے کہ نص اور اجماع پر مصلحت مقدم رکھی جائے گی، بشرطیکہ معاملہ "عبادات" کا نہ ہو، معاملات کا ہو، وہ تصریح کرتے ہیں، کہ "جو استدلال مصلحت کا تابع ہو وہ سب سے زیادہ قوی ہوتا ہے!

وہ اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں :۔

"اصل چیز مصلحت ہے، باقی دلیلیں خواہ اس سے متفق ہوں یا مختلف، اگر متفق ہوئیں تو اچھا ہے، جیسے پانچ کلی احکام پر نص، اجماع اور مصلحت کا اتفاق ہے، جو یہ ہیں :۔

---

[1] تفسیر المنار، جلد ۷ صـ۱۹۴، نیز رسالہ "المصالح للطوفی صـ۷۷" مجلہ المنار ج ۹ (مصنف) طوفی کے اس کلام کو نقل کرکے علامہ رشید رضا نے تفسیر کے محولہ مقام پر اسکی نزاکت (مزلۃ اقدام) ہونے کا اعتراف کیا ہے (حنیف بھوجیانی)

(۱) قاتل کا قتل،

(۲) مرتد کا قتل،

(۳) چور کا قطعِ ید،

(۴) تہمت لگانے والوں پر کوڑوں کی سزا،

(۵) شراب پینے والے کو سزائے تازیانہ،

یا اسی طرح کے دوسرے احکام، اور اگر اختلاف ہو تو اگر کوئی صورت جمع کی نکل سکے تو اس پر عمل کیا جائے گا، مثلاً بعض آدلہ کو بعض خاص حالات اور احکام پر محمول کیا سکے، لیکن دلیلوں سے کھیلنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیئے، اور اگر جمع ممکن نہ ہو تو پھر مصلحت دوسری دلیلوں پر مقدم رکھی جانی چاہیئے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لَا ضَرَرَ، وَلَا ضِرَارَ" مگر یہ نفیِ ضرر ایسی ہونی چاہیئے کہ اس میں "مصلحت" لازماً پیشِ نظر رہے، بنابریں مصلحت کی تقدیم دوسری دلیلوں پر ضروری ٹھیری۔ اور مصلحت ہی سیاستِ مکلفین میں اصل مقصود ہے۔ دوسرے دلائل صرف وسائل کی حیثیت رکھتے ہیں اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ وسائل پر مقاصد کی تقدیم واجب ہے [1]!"

اپنے دعوے کا ثبوت دیتے ہوئے طوفی نے اس حدیث کا ذکر کیا ہے:

"لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" (ابن ماجہ۔ اربعین نووی)

پھر اللہ تعالیٰ کے اس قول سے دلیل لائے ہیں:

يَآ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ قُلْ بِفَضْلِ اللّٰهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوْا، هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُوْنَ! (۱۰: ۵۷-۵۸)

پھر یہ آیت پیش کی ہے جس میں احکام کے اندر مصلحت ملحوظ رکھی گئی ہے:۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّآ أُولِي الْأَلْبَابِ (۲: ۱۷۸)

---

[1] رسالہ مذکورہ عربی ماہنامہ المنار ص ۷۴۶۔ ج ۹

اور نص پر مصلحت کو مقدم کرنے کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ نصوص نسخ کو قبول کرتے ہیں لیکن مصلحت نہیں قبول کرتی، اور نصوص اگر نسخ سے بچ بھی جائیں، تخصیص سے نہیں بچ سکتے،

اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شارع کے احکام میں مصالح ملحوظ رکھے گئے ہیں، اور نصوص ہی ان کی رہنمائی کر سکتے ہیں، پھر ان کو چھوڑ کر دوسری چیزوں کو لینا، ان صریح ادلّہ کو معطل کر دینا ہے تو اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ شارع ہی نے مصلحت کو اصل قرار دیا ہے، لہٰذا مصلحت کی تقدیم ایک اصول ہی کی تقدیم ہوگی، پھر وہ فرماتے ہیں:

"اگر یہ کہا جائے کہ شارع لوگوں کے مصالح سے بہت اچھی طرح واقف ہے، اور ان مصالح کو اس نے ادلّہ شرعیہ کا تابع رکھا ہے تو ہمارا کہنا یہ ہے کہ شارع کا مکلّفین کے مصالح با خبر ہونا تو درست ہے، لیکن یہ بات کہ مصالح کا لحاظ کرتے سے ادلّہ شرعیہ ترک ہو جاتے ہیں، تسلیم نہیں کی جا سکتی، کیونکہ ہم اگر کوئی نص کرتے ہیں تو دوسری شرعی دلیل ہی سے (جس کا ذکر اوپر گذر چکا ہے) جیسا کہ تم لوگوں کا بھی اجماع کے متعلق یہی رویہ ہے کہ اس کو دوسرے بعض ادلّہ پر مقدم کر لیتے ہو"

یہ ہے طوفی کا مسلک، جس کا ماحصل یہ ہے کہ نصوص کے مقابلے میں گو اجماع امت بھی ان کی تائید کر دے "مصلحت" کو ترجیح دی جائے گی، کیونکہ اس کے نزدیک "مصلحت" کی رعایت شریعت کا مقصد ہے، اور نصوص اس کے حصول کا وسیلہ، اور جب مقصد و وسیلہ میں تعارض ہو تو مقصد ہی کو ترجیح ہونی چاہیئے[1]"

طوفی نے یہ بھی لکھا ہے:

"مصالح معلوم کرنے کے طریقے تو خدا نے خود بتا رکھے ہیں اور عادۃً ان کا پتہ ہمیں چل جاتا ہے، بخلاف اس کے نصوص میں مصلحت کا ہونا ایک امر محتمل اور مبہم ہے، اس لیے "معلوم مصلحت" کے مقابلے میں مبہم اور محتمل کے پیچھے کیوں پڑیں"

[1] کبرت کلمۃ تخرج من فیہ ان قال الا کذبا (کس قدر غلط بات ہے جو طوفی کے منہ نکلی ہے) حنیف

طوفی کے کلام پر تنقید | ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ طوفی کے اس نظریّے کا جائزہ لیا جائے لیکن اس سے پہلے یہ بات جان لینی مناسب ہے کہ طوفی

میں اور ان دوسرے فقہاء میں جو مصالح کی رعایت کو فقہی اصول کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ گو کوئی خاص نص کسی متعیّن مصلحت کے قبول کے بارے میں موجود نہ بھی ہو ـــــ اور ہم سمجھتے کہ یہ مسلک درست ہے ـــــ نزاع کس بات میں ہے۔

ہمارے ان فقہاء رحمہم اللہ کا کہنا یہ ہے کہ مصلحت بذاتہٖ مستقل اصل شرعی ہے اگر کسی مسئلہ میں صراحتہً نص شرعی موجود نہ ہو تو مصلحت کی رو سے اس مسئلہ کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ لیکن ترتبِ حکم کے لیے ضروری ہے کہ مصلحت یقینی طور پر موجود ہو یا اس کے موجود ہونے کا ظن غالب ہو۔ (یعنی وہ مصلحت وہم کی تخلیق نہ ہو) ـــــ نزاع جس امر میں ہے وہ یہ ہے کہ آیا مصلحت محققہ (جس کا وجود یقینی ہو) اور ایسے نص میں جو اپنے استناد اور دلالت کے لحاظ سے قطعی ہو، تعارض متحقق بھی ہو سکتا ہے، یا نہیں؟ طوفی صاحب فرض کرتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے اور اس صورت میں "مصلحت" مقدم ہو گی اور "نص قاطع" کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ بخلاف اس کے مالکی اور حنبلی علماء تقریباً سب ہی کے نزدیک یہ بات مسلّم ہے کہ نص قاطع خود مصلحت کو مستلزم ہے۔ جہاں نص قاطع آ جائے وہاں مصلحت لازماً ملحوظ و مرعی ہو گی۔ بنا بریں ان کے نزدیک ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ واقعتہً مصلحت موجود ہو لیکن نص قاطع اس کے مخالف ہو۔ یعنی مصلحت محققہ اور نص قاطع میں تعارض متحقق نہیں ہو سکتا۔ ان کا کہنا ہے کہ ایسے موقعہ پر نص کے مخالف کسی شے کو "مصلحت" خیال کرنا فکر کی گمراہی ہو گی یا کسی مخفی خواہش کا کرشمہ۔ غلبۂ شہوت ہو گا یا حالات سے عارضی تاثر کا نتیجہ، ایسے شخص کے سامنے منفعتِ عاجلہ ہے۔ یا بالفاظ صحیح مشکوک فائدہ، اس طرح کی موہوم مصلحت ان نصوص کے سامنے کیسے ٹھہر سکتی ہے جو شارع حکیم سے قطعی طور پر وارد ہوں نہ جس کے ثبوت میں شک کی گنجائش ہو نہ دلالت میں ـــــ ہاں ایک صورت کے بارے میں فقہاء میں قدرے اختلاف ضرور ہے۔ وہ یہ کہ اگر کسی نص کے ثبوت یا دلالت میں ظنیت ہو

تو امام احمدؒ اس وقت بھی "نص" کو مقدم مانتے اور اس کو مصلحت پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ اس کے مخالف جو بھی "مصلحت" فرض کی جائے گی۔ ان کے نزدیک بہر صورت وہم کی پیداوار ہو گی۔ لہٰذا مسترد کر دی جائے گی۔

اور امام مالکؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ ظنی دلیل کی تخصیص کر لیتے ہیں۔ اور وہ مصلحتِ محققہ اور ایسے قیاس کو جو قوی شواہد اور قطعی دلائل پر مبنی ہو، ایک درجہ میں رکھتے ہیں اور ان دونوں کو قطعی خیال کرتے ہیں۔ بنا بریں وہ جس طرح نصِ قرآنی کے ظنی الدلالت ہونے کی صورت میں قیاسِ صحیح اس کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں اسی طرح مصلحتِ محققہ سے بھی۔ لیکن ان دونوں کے مقابلے اگر خبر آحاد آجائے تو سمجھا جائے گا کہ وہ روایت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی، یا اس کی کوئی تاویل کر لی جائے گی۔

یہ ہے تفصیل مسئلہ مصالح میں فقہائے کرام کے مسلک کی، مگر طوفی صاحب نے نہ مالکیوں کے نظریے کی متابعت کی ہے۔ نہ امام احمد کے اجتہاد کو قبول کیا۔ بلکہ یہ سب حدیں پھاند کر اس امر کے قائل ہو گئے کہ "مصالح" کی موجودگی میں ان کے مخالف صاف وصریح قرآن وحدیث کو چھوڑ دینا چاہیئے۔ بلکہ وہ اجماعی امور کی بھی پروا نہیں کرتے۔ یہ ہے وہ نزاع جو ہمارے فقہاء اور طوفی کے درمیان ہے۔

طوفی کے دلائل کی حقیقت طوفی کے دلائل کا یہ حال ہے کہ وہ ان کے دعویٰ کا ثبوت مہیا کرنے سے قاصر ہیں۔ کیونکہ دعویٰ اور دلائل میں ربط نہایت کمزور ہے، ان سے ایسا بڑا اہم دعویٰ ہرگز ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور بہ جو انہوں نے اپنے دعوے کے اثبات کے لیے "مقدمات" کا سلسلہ قائم کیا ہے وہ ان کے موافق ہونے کے بجائے ان کے مخالف ہیں اور فقہائے کرام کا مدعا ان سے صاف ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝ قُلْ	لوگو! تمہارے پاس تمہارے رب کے ہاں کی نصیحت اور دلی امراض کی شفا اور ایمانداروں کے لیے ہدایت اور رحمت آچکی ہے۔ کہہ دو اللہ کے

بِفَضْلِ اللّٰهِ وَبِرَحْمَتِهٖ فَبِذٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوْا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُوْنَ (۱۰: ۵۷-۵۸)	فضل اور اس کی رحمت سے پس اسی پر خوش ہونا چاہیئے جس کو وہ جمع کر رہے ہیں۔ یہ اس سے بہت بہتر ہے۔

یہ آیت واضح دلیل ہے اس بات پر کہ شریعت کے نصوص "مصالح" پر مشتمل ہیں ـــــ نہ یہ کہ "مصالح" ان کی معارض ہو سکتی ہیں ـــــ کیونکہ فرمایا یہ گیا ہے کہ "موعظت، ہدایت، رحمت، شفاء" نصوص ہی کے اندر ہیں۔ اب اگر یہ "مصالح" سے ٹکراتے ہوں تو رحمت و شفا کیسے بن سکتے ہیں؟ اس آیت کے علاوہ دوسری آیات جو پیش کی گئی ہیں ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ نصوص میں خود ہر طرح کی مصلحتیں موجود ہیں۔ ان کے مقابل میں مصلحت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی طرح یہ حدیث:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (سنن ابن ماجہ وغیرہ بسند حسن)	نقصان کی شریعت میں گنجائش ہی نہیں ہے، نہ خود نقصان اٹھاؤ نہ کسی کو ضرر پہنچاؤ۔

صراحت سے بتا رہی ہے کہ شریعت میں "ضرر" اور "ضرار" ممنوع ہے۔

اس تفصیل و تحقیق سے معلوم ہوا کہ "نصوص شریعت" اور "مصالح" میں ٹکراؤ فرض کرنا ہی باطل ہے۔ چہ جائیکہ نصوص کو مصالح پر مقدم کرنے کی صورت پیدا ہو۔ رہا طوفی صاحب کا یہ ادّعا کہ "مصالح کے معلوم ہونے کا طریق آسان ہے، وہ عقل سے معلوم کی جا سکتی ہیں اور نصوص میں مصلحت کی پہچان مشکل بات ہے۔" تو اے کاش یہ مصلحت کے ساتھ کامل الایمان "طوفی" ہمارے اس دور تک زندہ رہتے اور جماعتوں کی گتھم گتھا، عصری مسائل کی پیچیدگی، ان کے حل میں عقلاء کا تحیّر، پریشانی اور اضطراب دیکھتے اور ان کو معلوم ہوتا کہ ان عقل مندوں کی آراء آپس میں کس قدر ٹکراتی ہیں، ایک شخص ایک بات میں پوری مصلحت دیکھتا ہے تو دوسرا دوسری شئے میں، اور یہ متصادم نظریات خاص علمی حلقوں سے نکل کر عوام کی بحثوں کی آماجگاہ بن گئے ہیں۔ ایک شخص فاشسٹ ہے تو دوسرا کمیونسٹ۔ بعض لوگ ذرائع پیداوار کو قومی ملکیت میں دینے کی حمایت کر رہے ہیں

ایک ٹولی اس کے درپے ہے کہ زمین کسی کی ملکیت نہیں ہونی چاہیئے۔ پھر ایک گروہ دولت وزمین میں وراثت کے جاری ہونے کا سرا سر انکار کرتا ہے اور دوسرا محدود وراثت کا قائل ہے، غرض جتنے منہ اتنی باتیں! کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ۔ (۲۳ : ۵۳) ہر ٹولی اپنے اپنے نظریے پہ اترا رہی ہے۔

ادھر ہم دیکھتے ہیں، نصوص شریعت عمومی طور سے سود کو قطعاً حرام قرار دیتے ہیں لیکن اس کے مقابلے میں ایک ٹولی مصلحت کا تقاضا یہ بتاتی ہے کہ تحریم ربا کے ان نصوص کو مقید کر دیا جائے، یا بعض حالات سے اس کو خاص سمجھا جائے، مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (۲ : ۲۷۹)
اگر تم سود سے توبہ کرتے ہو تو تم کو اصل رقم پہنچ سکتی ہے، نہ کسی پر ظلم کرو، نہ مظلوم بنو۔

یہ نص اپنے معنی اور مقصد میں کیسی صاف اور عام ہے، مگر یہ چھوٹا سا گروہ ہے جو اس عموم کو بعض حالات، یا بعض اشخاص وغیرہ سے وہمی اور غیر متعین باتوں کے ساتھ خاص کرنے پر تلا ہوا ہے۔ کیا یہاں کوئی ایسی واضح اور غیر مبہم مصلحت ہے جس کے لیے ہم نص قاطع کو ترک کر دیں؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ان الحلال بیّن والحرام بیّن و بینھما مشتبھات (ترغیب ترہیب للمنذری)
حلال صاف ظاہر ہے اور حرام بھی واضح، ان دونوں کے درمیان مشتبہ چیزیں ہیں۔ (ان سے بچو)

یاد رکھیے، نصوص پر اعتماد کے سوا "مشتبہاتِ زمانہ" سے بچانے والی کوئی شئے نہیں ہے۔ یہی پناہ گاہ ہیں، ان ہی میں نور اور روشنی ہے، یہی سیدھی سڑک ہے جس میں کوئی کجی نہیں ہے اور نصوص ہی کے ساتھ تمسک ایسی مضبوط کڑی ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتی۔

اصل بات یہ ہے کہ سب مصلحتوں کا صاف اور غیر مبہم ہونا بڑا مشکل ہے۔ زندگی میں اکثر ایسے حالات سے سابقہ پڑتا ہے جن میں کچھ پتہ نہیں چلتا کہ مصلحت کیا چاہتی ہے۔ بعض اہم عمومی مسائل ایسے پیش آجاتے ہیں کہ ان کا صحیح حل نظر نہیں آتا۔ جس کے لیے تحقیق و تلاش کی ضرورت محسوس ہوتی ہے تاکہ "مصلحت" کے تقاضے کا پتہ چلایا

جائے، پھر یہ سب مراحل طے کر کے اگر کسی امر کے قرینِ مصلحت ہوئے پر لوگ متفق ہو جائیں تو یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ نصوص قرآنیہ یا احادیثِ صحیحہ اس کے معارض ہوں۔

طوفی کے کلام کا تجزیہ

طوفی کے کلام کا تجزیہ کیا جائے تو اس کا دعویٰ دو مقدمات پر مبنی ہے، اور دونوں ہی ناقابلِ تسلیم ہیں۔ پہلی بات تو وہ یہ فرض کرتا ہے کہ "مصالح" سب ہی بیّن، غیر مبہم اور واضح ہوتی ہیں، اس لیے ان پر اعتماد ایک واضح اور صاف امر پر اعتماد ہے۔ اس کے برخلاف سب علماء کہتے ہیں کہ بہت سے مسائل ایسے پیدا ہو جاتے ہیں جن میں کوئی یقینی مصلحت سمجھ میں نہیں آتی۔ دراصل روشنی نصوصِ شریعت ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ علمائے کرام قرآن کے ٹکڑے نہیں کرتے کہ جہاں مصلحت خیال شریف میں آگئی وہاں نص کو ترک کر دیا، اور جہاں جی چاہا نص پر عمل کر لیا۔ پھر یہ بات بھی سوچنے کی ہے کہ مصالح فرض کرنے والوں کی مصلحتیں آپس میں ٹکرا سکتی اور ٹکراتی ہیں۔ ایک قوم کے نزدیک مصلحت فلاں ہے لیکن پہلی مصلحت کے الٹ دوسرے ملک کی مصلحت آڑے آگئی۔ اگر طوفی کے اس مقدمہ کو تسلیم کر لیا جائے تو شریعت کھلونا بن کر رہ جائے گی۔

دوسرا مقدمہ اس نے یہ فرض کیا ہے کہ نصوص مصالح پر نہ تو مشتمل ہیں، نہ ان سے مصالح کی نشاندہی کی جا سکتی ہے، لیکن علماء کرام کا بجا طور پہ یہ ارشاد ہے کہ یہ بات بالکل غلط ہے۔ یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ نصوص مصالح سے خالی ہوں، اور یہ کہ نصوص اور مصالحِ واقعیہ میں تعارض ممکن ہے۔

پھر عجیب بات یہ ہے کہ طوفی نے اپنے دعوے کے لیے کوئی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جس سے پتہ چل سکتا کہ فلاں جگہ "نصوصِ شرعیہ" "مصالح" سے ٹکراتی ہیں ہمیں یقین ہے کہ پورے استقراء تتبع کے باوجود انہیں ایسی مثال نہیں مل سکتی تھی۔

اس مسلک سے امام احمد کا کوئی تعلق نہیں

یہ ہے طوفی کے نظریہ کی حقیقت طوفی کے کلام پر محاکمہ کے بعد اب ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام احمد کا مسلک

طوفی کے نظریے سے سراسر الگ ہے، امام احمد تمسک بالنصوص میں بہت سخت تھے، آثار کی پیروی ان کا اہم اصول تھا، بلکہ حنابلہ میں ہمیں کوئی شخص بھی مصلحت کے بارے میں اتنا غالی نظر نہیں آتا جتنا طوفی ہے۔ جس نے "نص" اور "مصلحت" کو ایک دوسرے کا حریف بنا کے رکھ دیا ہے۔ علاوہ ازیں دو ہم عصر فقیہ اور ہیں —— ہماری مراد امام ابن تیمیہؒ اور (ان کے شاگرد) حافظ ابن قیمؒ سے ہے، —— ان دونوں میں بعض وجوہ سے اگرچہ فرق ضرور ہے، تاہم اس امر پر دونوں متفق ہیں کہ نصوص اور مصالح میں تخالف اور تعارض ہونا ممکن ہی نہیں، چنانچہ متعدد ایسے نصوص ملیں گے جن میں بظاہر مصلحت کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا، لیکن ان دونوں نے بڑی وضاحت سے ان میں مصالح کی نشاندہی کی ہے، بلکہ امام ابن تیمیہؒ نے تو اپنے اس رسالہ میں جو انھوں نے قیاس پر لکھا ہے، بعض ضعیف حدیثوں تک کو مصلحت سے مطابق ثابت کیا ہے، پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ نصوص ثابتہ کو وہ مصلحت سے خالی مان لیں ؟

اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو، وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک مقدمہ لایا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی لونڈی کے ساتھ مجامعت کی، اس پر آپؐ نے فیصلہ یہ صادر فرمایا کہ اگر اس کام پر لونڈی کو مجبور کیا گیا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گی، اور اس کی مالکہ کو ایک لونڈی بطور تاوان دینی پڑے گی، اور اگر یہ کام لونڈی کی رضامندی سے ہوا ہے تو اب یہ لونڈی اس شخص کی ہو جائے، اور مالکہ کو اس کی ایک لونڈی دے جائے گی،

یہ حدیث ضعیف ہے مگر اس کے باوجود امام ابن تیمیہؒ نے اس میں قیاس اور مصلحت کا پہلو بیان کر دیا ہے، —— شاید اس خیال سے کہ بعض علماء اس حدیث کو ضعیف نہیں بلکہ حسن قرار دیتے ہیں، ابن تیمیہ کہتے ہیں۔ یہ حدیث مصلحت اور قواعدِ فقیہہ سے سے بالکل مطابق ہے، اس لیے کہ شخص مذکور کا یہ فعل ظلم ہے، جس سے لونڈی کی قیمت کا اتلاف واقع ہوا، اور جو شخص کسی دوسرے کی کسی چیز کو تلف کر دے، یا اس میں نقص پیدا کر دے تو اس پر اس کا تاوان لازم ہے، اور ایسی صورتوں میں تاوان "مثل" ہوتا ہے

(لہٰذا وہ ایک لونڈی مالکہ کو دے دے)۔ پس اگر یہ کام لونڈی کی رضامندی سے ہوا ہے تو اس (لونڈی) پر زیادتی نہیں ثابت ہوگی، اور اس صورت میں وہ شخص اس کی مثل لونڈی مالکہ کو دے کر اس کا مالک بن جائے گا، اور اگر لونڈی کی عدم رضامندی سے یہ کام ہوا ہے تو اس پر زیادتی ہوئی اور اس زیادتی کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ آزاد ہو جائے گی اور اس کی بجائے ایک لونڈی مالکہ کو ملے گی[1]

یہ مسلک ہے فقہائے حنابلہ کے ان لوگوں کا جو تخریج مسائل اور اجتہاد سے کام لیتے ہیں، اور نصوص و اخبار (اگرچہ وہ ضعیف ہی کیوں نہ ہوں) مصلحت کی کارفرمائی دیکھتے اور ثابت کرتے ہیں، یہ لوگ کسی صورت میں بھی نصوص اور مصالح کے درمیان معارضہ نہیں تسلیم کرتے۔

ان حقائق کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ طوفی کا مسلک امام احمدؒ کے مسلک سے بہت بعید ہے، نہ صرف امام احمدؒ کے مسلک سے بعید ہے بلکہ مذہب حنبلیؒ کے تمام مخرجین، مجتہدین، اور مرجحین سے بھی دور ہے۔ طوفی کی رائے علماء اسلام کے ہاں عموماً اور علماء مذہب حنبلی کے ہاں خصوصاً شاذ اور منفرد ہے۔

طوفی کی زندگی پر ایک نظر

نصوص کو اکثر کے عمل سے تخصیص کرنا اور اجتہاد سے کام لے کر بعض کو منسوخ قرار دینا ہمارے علم میں صرف شیعہ امامیہ کا مسلک ہے، یہ حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ اور تخصیص نصوص کا سلسلہ بند نہیں مانتے، بلکہ اس حق کو ان کے (اصطلاحی) ائمہ وقت کے لیے تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ طوفی اپنے مسلک کے اعتبار سے اگر کسی سے مشابہ ہیں تو وہ شیعہ امامیہ ہی ہو سکتے ہیں، کیونکہ طوفی ان لوگوں کی طرح یہ مانتے ہیں کہ مصلحت سے نص، منسوخ قرار دی جا سکتی ہے، اور اس کی تخصیص بھی ہو سکتی ہے، اور یوں انہوں نے مصلحت کو امام کی حیثیت دے کر شیعہ امامیہ سے اس پر اتفاق کر لیا کہ رسولؐ کے بعد بھی نص

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھو رسالہ فی معنی القیاس ص ۲۶۰-۲۶۵ در مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ج ۲ و اعلام ص ۱-۵، ج ۲ طبع منیریہ (حنیف بھوجیانی)

قابلِ نسخ رہتی ہے، اور اسے عام سے خاص بنایا جاسکتا ہے۔

تو کیا بات یہ ہے کہ طوفی کا یہ مسلک شیعہ حضرات سے ماخوذ ہے؟ انہوں نے یہ شیعی اصول لیا اور اس میں کاٹ چھانٹ کی، کچھ اول بدل کیا، لیکن نتیجہ میں بات ایک ہی رہی؟

اگر ہم ایک نظر طوفی کی زندگی پر ڈال لیں تو اس سوال کا صحیح اور شافی جواب مل جائے گا۔

طوفی شیعہ تھے

طوفی کا پورا نام سلیمان بن عبدالقوی ہے، انہوں نے بغداد میں تحصیلِ علم کی، پھر دمشق کا سفر کیا اور وہاں پہنچے اور وہاں کے علماء کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا، پھر ابنِ تیمیہ اور دوسرے کبار حنابلہ کی خدمت میں وہ حاضر ہوئے، اور ان سے کسبِ فیض کیا۔ طوفی، اصول کے عالم، ادیب اور فقیہ تھے، لیکن فنِ حدیث نہیں جانتے تھے، ان کے بارے میں ابن رجب کہتے ہیں:-

"طوفی نے اصول اور حدیث کی بہت سی کتابوں کا اختصار کیا ہے، لیکن حدیث میں انہیں کچھ دستگاہ نہیں حاصل تھی[1]!"

ابن رجب کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ طوفی شیعہ تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:-

"اس فضل و کمال کے باوجود طوفی پورے شیعہ تھے، اور اعتقادِ اہلِ سنت سے منحرف، چنانچہ وہ خود اپنے بارے میں حنبلی، رافضی اور اشعری ہونے کا اعتراف کرتے ہیں، ان کی اکثر تصانیف سے شیعیت جھلکتی ہے۔ انہوں نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے "العذاب الواصب علی ارواح النواصب" طوفی کے وسائلِ خبیثہ کا اندازہ اس کی اربعین نووی کی شرح سے ہو سکتا ہے، جس میں وہ کہتا ہے:-

"تعارض روایات و نصوص، اور اختلاف بین العلماء کا سبب عمر بن الخطاب

---

[1] ذیل طبقات الحنابلہ ج ۲، ص ۲۹۵ (قلمی نسخہ دار الکتب مصریہ) و درر کامنہ حافظ ابن حجر ج ۲

ہاں صحابہ نے تدوین سنت کے بارے میں ان سے اجازت طلب کی، انہوں نے منع کر دیا۔ حالانکہ وہ جانتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوشاہ رضؓ کے لیے خطبۂ وداع لکھنے کا امر فرمایا تھا، اور یہ بھی فرمایا تھا کہ "قیدوا العلم بالکتاب" پس اگر عمرؓ نے ہر صحابی کو اجازت دے دی ہوتی کہ اس نے جو کچھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے لکھ لے، تو سنت پورے طور پر ضبط میں آگئی ہوتی، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم، اور امت کے درمیان صحابہؓ کی روایت کی ہوئی حدیثیں ہوتیں، ان کی تدوین کی ہوئی حدیثیں تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچتیں جیسے بخاری اور مسلم وغیرہ کا تواتر ہے ـــــ اس شرارت آمیز کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا رخاکم بدہن) حضرت عمرؓ نے امت کو قصداً گمراہ کیا ہے۔"

اس کے بعد حافظ ابن رجبؒ کہتے ہیں کہ یہ اس شخص کا جھوٹ اور فسق ہے۔ حدیث وسنت کا اکثر حصہ تواتراً مروی ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ کی یہ نہی بربنائے احتیاط تھی، اور بعد کے واقعات نے ثابت کر دیا کہ اُس وقت فاروق اعظمؓ کا یہ نظریہ درست تھا ـــــ اور پھر اختلاف جو نظر آرہا ہے اس کی وجہ عدم تواتر نہیں ہے بلکہ اس کا بڑا باعث فہم کا تفاوت ہے [1]

طوفی نے شیعی علم مدینہ میں حاصل کیا، پھر وہ مصر آئے اور حنابلہ کے ساتھ گھل مل گئے، لیکن ان کی شیعیت کا راز چھپا نہ رہ سکا، چنانچہ اس جرم میں انہیں تعزیر شدید سے بھی دوچار ہونا پڑا، پھر وہ حجاز گئے، اور حرم مدنی میں رہنے لگے، اس زمانہ میں ایک شیعہ شیخ ابان وہاں مقیم تھے، انہی کے ساتھ یہ بھی ٹھہر گئے، یہاں تک کہ ۷۱۶ھ میں وفات پائی۔

طوفی امام احمد کے مخالف تھے

سطور بالا سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ طوفی شیعہ تھے، اگرچہ وہ اپنے آپ کو حنبلی ظاہر کرتے تھے، اور حنبلی ہی کی حیثیت سے انہوں نے فقہ واصول پر کتابیں لکھیں، اور

---

[1] ذیل طبقات الحنابلہ، ودرر کامنہ ص ۱۵۵۔ ۱۵۶، ج ۲، حافظ ابن حجرؒ طبع حیدر آباد۔

احادیث کی شرح کی، اور شرح کے دوران میں شیعی افکار و آراء کی تائید کرتے چلے گئے۔ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انہوں نے حضرت عمرؓ پر یوم قیامت تک کے لیے اختلافِ امت کی ذمہ داری ڈال دی۔

یہ بات بھی اچھی طرح صاف اور واضح ہو گئی کہ طوفی نصوص کے خلاف جو کچھ کہتے ہیں، اور ان کی نسخ و تخصیص کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کرتے ہیں یہ خالص شیعی اسلوب ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان عموماً نصوصِ شرعیہ کو جس تقدیس کے درجہ پر رکھتے ہیں، اسے گرایا اور کم کیا جائے، شیعۂ امامیہ کا خیال ہے کہ نسخ و تخصیص کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے، اس لیے کہ شریعت میں دنیا اور آخرت کے لیے مصالح ناس کا پہلو مدنظر رکھا گیا ہے، لیکن کام یہ "امام" کا ہے کہ وہ تخصیص سے کام لے، جس طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم لیا کرتے تھے، اس لیے کہ امام نبی کا وصی ہے، طوفی نے اپنے رسالہ میں یہ تمام باتیں لکھی ہیں، اگرچہ اس نے "امام" کا لفظ استعمال کرنے سے گریز کیا ہے، تاکہ شیعوں کے عام طریقے کے مطابق ا مذہب کو اہلِ سنت میں رواج دے سکے۔

ان واقعات کو پیش نظر رکھ کر بآسانی یہ رائے قائم ہو سکتی ہے کہ یہ شخص حنبلی نہیں تھا۔ اور "مصالح" پر اس نے جو رسالہ لکھا ہے وہ حنبلی نقطۂ نظر نہیں ہے، اس لیے کہ وہ امام احمد اور تمام حنابلہ کے مخالف ہے۔

"ذرائع"[1]

"ذرائع" کا شمار بھی فقہی اصول میں ہوتا ہے، جس پر اپنے امام کی متابعت میں حنابلہ بھی کافی اعتماد کرتے ہیں، کیونکہ امام احمد کے نزدیک فتوے کے اصولوں میں سے ایک اصل یہ بھی ہے۔

"ذرائع" کی حقیقت یہ ہے کہ شارع اگر کسی بات پر لوگوں کو مکلف قرار دیتا ہے تو حصولِ مقصد کا ہر وسیلہ مطلوب مانا جائے گا، اسی طرح اگر شارع لوگوں کو کسی کام سے روکتا ہے تو ہر وہ ذریعہ جو اس کے وقوع میں ممد و معاون ہو، حرام مانا جائے گا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں شارع نے جس چیز سے منع فرمایا ہے، تو ان تمام چیزوں کی بھی نہی فرما دی ہے جو اس تک پہنچنے کا ذریعہ بن سکتی ہوں، اسی طرح جس چیز کا امر فرمایا ہے تو ان تمام چیزوں کا بھی امر فرمایا ہے جو اس تک رسائی میں مددگار ثابت ہوتی ہوں۔ مثلاً نماز جمعہ کا حکم دیا تو اس مقصد کے حصول کی سعی کا بھی حکم دیا۔ اس وقت خرید و فروخت چھوڑ دینے کا حکم فرمایا، اس لیے کہ نماز جمعہ کے وقت بیع کا بند کر دینا جمعہ کی طرف جانے کا ذریعہ ہے۔ اسی طرح شارع نے حکم دیا کہ لوگ آپس میں میل جول اور رفق و محبت کی زندگی بسر کریں، ساتھ ہی ساتھ بغض و تفرقہ باہمی سے بھی منع فرمایا، اور ایسی تمام چیزیں ممنوع قرار دیں جو اس راستہ میں حائل ہوں، مثلاً اس کی بھی ممانعت فرما دی کہ کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلمان کی منسوبہ کے لیے پیام شادی دے یا اس کی لگائی ہوئی قیمت پر بڑھ چڑھ کے دام لگائے یا اس کی خریدی ہوئی چیز کا سودا چکانے کی کوشش کرے۔

---

[1] یہ بحث ہم نے اپنی کتاب "مالک" میں تفصیل سے لکھی ہے، یہاں اتنا ہی ذکر ہے جتنا حنبلی نقطۂ نظر سے تعلق رکھتا ہے۔ (مصنف)

یہ ساری ممانعتیں اس لیے ہیں کہ یہ وِدادِ باہمی کے راستہ میں حائل ہیں اور بغض و نفرۃ باہمی کا "ذریعہ" ہیں۔ ایسے ہی شریعت نے تقسیم میراث کے احکام مرحمت فرمائے، اور ہر اس اقدام سے روک دیا، جو اس تقسیم شرعی میں تغیر اور تبدل کرنے والا ہو، چنانچہ وارث کے لیے (جس کا حصہ شریعت مقرر کر چکی ہے) وصیت کی ممانعت فرمائی، ساتھ ہی ساتھ اس سے بھی منع فرمایا کہ کسی وارث کو، اس کے شرعی حصہ سے محروم کیا جائے، چنانچہ اس اصول پر مہاجرین و انصار کے سابقین اولین نے یہ فتویٰ دیا کہ مرض الموت میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق بائنہ دے تو بھی وہ اس کی وارث قرار دی جائے گی، کیونکہ اس موقعہ پر طلاق دینے کا مقصد یہی ہو سکتا ہے کہ بیوی کو اس کے شرعی حصہ سے محروم کر دیا جائے، گو حقیقۃً یہ مقصد نہ ہو لیکن مانا یہی جائے گا، کیونکہ مرض الموت میں طلاق دینے کا نتیجہ حرمان ہی ہو سکتا ہے، سوا اس صورت کے کہ اس کے خلاف کوئی وزنی دلیل موجود ہو، مثلاً یہ کہ طلاق خود عورت نے طلب کی ہو، ایسی صورت میں یہ دلیل وزنی مانی جائے گی کہ طلاق کا مقصد حرمان نہیں تھا، اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کی حالت میں چور کے ہاتھ کاٹنے سے منع فرمایا ہے، کیونکہ یہ اقدام دشمن کے ساتھ سارق کے مل جانے کا "ذریعہ" بن جائے گا، پس وہ دشمن کے پاس مسلمانوں کا جاسوس بن کر پہنچے گا، اور ان کے راز آشکارا کر دے گا۔

اس اصول کی روشنی میں اگر کوئی امر شریعت میں مطلوب ہے تو دوسرے درجے پر اس کے حصول کا "ذریعہ" بھی جائز متصور ہوگا اور ہر ناجائز چیز کے حصول کا "ذریعہ" ناجائز قرار پائے گا، اس لیے کہ یہ ذریعہ یا وسیلہ مامور بہ، یا منہی عنہ چیز تک رسائی کا سبب بن سکتا ہے، امام احمد اور ان کے متبعین امام مالک اور ان کے پیروؤں کا یہی مسلک ہے۔

مواردِ شرعیہ کی قسمیں اس اصول پر مواردِ شرعیہ کی دو قسمیں ہوئیں، ایک تو مقاصد جو بذات خود مصالح یا مفاسد پر مبنی ہوں، دوسرے وسائل جو مقاصد تک رسائی کا "ذریعہ" اور وسیلہ ہوں، یہ ذرائع تحلیل اور تحریم میں مقاصد کے تابع ہوں گے، بجز اس کے کہ اپنے حکم کے اعتبار سے وسائل و ذرائع کا درجہ مقاصد

سے کمتر ہے۔

سمجھنے کی ضروری بات! اس زرّین اصول کی وضاحت کرتے ہوئے حافظ ابن قیم ؒ فرماتے ہیں:۔

"اس میں شبہ نہیں کہ مقاصد تک پہنچنے کے راستے اور ذرائع ضرور ہوتے ہیں اور وہ مقاصد ہی کا حکم رکھتے ہیں۔ پھر مقصد اور اس کے ذریعے میں جیسا کچھ ربط اور تعلق ہوتا ہے اسی نسبت سے حکم میں اس کی تابعیت ہونی چاہیئے، مثلاً محرمات و معاصی ہیں، ان میں جن امور کی حرمت مقصودہ ہے ان کی طرف مفضی شئے کا حکم وہی ہوگا اور وہ بھی ممنوع اور گناہ ہی شمار ہوں گے۔ لیکن اسی اعتبار سے جتنا کچھ اس کے افضاء اور ذریعہ بننے کا تعلق ہے، یہی صورت طاعات اور نیکیوں میں سمجھ لیجئے کہ ان کے ذرائع بھی طاعات ہی شمار ہوں گے، یعنی ہیں مقاصد و وسائل دونوں ہی مقصودِ شریعت، لیکن مقاصد اصلاً مقصود ہیں، اور وسائل و ذرائع تبعاً۔

حقیقت یہ ہے کہ طاعات کے وسائل، دل کو نیکی اور تقربِ الٰہی کے لیے تیار کرتے، اور ان کے لیے فضا ہموار کرتے ہیں، اور محرکات کے طرق و ذرائع سے روکنا، گناہوں کے راستے بند کرنا، اور محرمات کو نہی سے موکد بنانا ہے۔

ذرا غور تو کیجیئے، اگر معاصی اور محرمات سے اللہ تعالیٰ روک دیتا اور گناہوں کے پیدا کرنے والے راستے کھلے رکھتا تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ایک طرف معاصی سے روکا تو دوسری طرف معاصی پر آمادہ کرنے والی چیزوں کو بحال رکھا، اور اس طرح تحریم کے حکم کو توڑ دیا، ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حکمتِ کاملہ اور اس کا ہمہ گیر علم اس کے سراسر منافی ہیں۔ ایسی بیہودگی تو بادشاہ اور طبیب بھی نہیں کرتے، چہ جائیکہ حق تعالیٰ علیم و حکیم سے اس کا صدور ہو۔ دیکھو، اگر کوئی حکومت کسی بات سے روکنے کا قانون نافذ کرے، لیکن اسی ممنوع امر کے حصول کے راستے کھلے رکھے تو یہ اس کا تناقض شمار ہوگا، اور اپنے مقصد میں وہ حکومت

کامیاب نہیں ہو سکے گی، ایسے ہی جو طبیب علاج کرے، لیکن بیماری پیدا کرنے کے ذرائع کا سدباب نہ کرے تو اسے شفائے مریض کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا ـــ جب یہاں یہ حال ہے تو ایسی شریعت کے متعلق جو حکومت، مصلحت، کمال کے اعلیٰ مدارج پر ہے، یہ بات کیسے متصور ہو سکتی ہے کہ وہ معاصی کے ذرائع سے چشم پوشی کرے. اصل بات یہ ہے کہ جس شخص کو شریعتِ مطہرہ کے مصادر و موارد کے مطالعے کا شرف حاصل ہوا ہے، وہ اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اللہ تعالیٰ نے محارم کے ذرائع کو بھی حرام کر دیا اور ان سے روکا ہے[1]"

وسائل کی دو حیثیتیں وسائل پر دو حیثیتوں سے غور کیا جا سکتا ہے:

(۱) ـــ اس محرک پر غور کیا جائے جو کسی شخص کو ایک کام پر ابھارتا ہے کہ آیا اس سے مقصود حلال ہے یا حرام؛

(۲) ـــ محرک اور نیت سے قطع نظر کر کے مآل اور نتیجہ پر غور کیا جائے،

پہلی صورت کی مثال یوں سمجھیے کہ ایک شخص کوئی معاملہ کرتا ہے، لیکن اس سے اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ ایک مقتضائے شرعی پورا کرے، بلکہ مقصود ایک امر حرام ہے. مثلاً نکاح کا عقد اس لیے نہیں کرتا کہ دائمی طور پر عائلی زندگی بسر کرے، بلکہ صرف اس لیے نکاح کرتا ہے کہ کسی مطلقہ ثلاثہ عورت کو اس کے خاوند کے لیے حلال کر دے (یعنی حلالہ کرے) یا مثلاً کوئی بیع خود ملکیت حاصل کرنے یا ثمن پر حصولِ قبضہ کے لیے نہ کرے (جو بیع سے اصل غرض ہوتی ہے) بلکہ کسی کا سودی کاروبار کرنا مقصود ہو ـــ ایسی اور اس سے ملتی جلتی صورتوں میں یہ شخص گنہگار قرار پائے گا، اور اس کا یہ نکاح، یا بیع وغیرہ (گو بظاہر جائز ہو لیکن) عند اللہ ناجائز ہوگا.

یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ مذکورہ صورت میں اصل اعتبار نیت اور ارادہ کا ہوگا الفاظ کا نہیں ہوگا، قرائن حال اگر اس پر شاہد ہوں کہ اس شخص کا مقصد

---

[1] اعلام الموقعین ص ۱۱۹ ج ۳

اس فعل سے حرام چیز کا حصول ہے تو الفاظ چاہے کیسے معصوم اور شرعی استعمال کرے اس پر حکم نیت ہی کے اعتبار سے لگے گا، جبکہ قرائن اس فاسد نیت پر دلالت کریں، غرض کہ اس صورت میں فسادِ نیت کے باعث یہ شخص گنہگار ہوگا اور اس کا یہ تصرف باطل اور اور کالعدم۔

اب رہی دوسری صورت، یعنی مآل اور نتیجہ پر نظر، تو یہاں محرک پر نہیں، فعل پر غور کیا جائے گا، اس فعل کا مآل و نتیجہ جس قدر مصالح سے مطابق ہوگا اسی قدر درست ہوگا اور اسی انداز سے مفاسد سے ہم آہنگ، حرام قرار پائے گا، گو ذریعے کی حرمت مقصد کی حرمت سے کم درجے کی ہوگی۔ نیت اور نتائج کے احکام پر الگ الگ غور کرنے کے اعتبار سے صورتِ مسئلہ یہ ہوگی کہ اخروی ثواب و عقاب کا دارومدار نیت پر ہے، لیکن دنیوی طور پر اعمال کے حسن و قبح کا فیصلہ کرتے ہوئے دیکھا جائے گا کہ یہاں ان کے نتائج کیا مترتب ہوتے ہیں۔ اسی اعتبار سے وہ مطلوب یا ممنوع قرار پائیں گے کیونکہ دنیا مصالح عباد اور عدل و انصاف پر قائم ہے، لہٰذا یہاں نیت اور مقصد سے قطع نظر کرکے نتیجہ اور ثمرہ پر غور کیا جائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص اپنے جذبۂ دینی سے مجبور ہو کر بتوں کو برا بھلا کہتا ہے مگر اس حسنِ نیت کے باوجود نتیجہ اس کا یہ نکلے گا کہ بت پرست اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہنا شروع کردیں گے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

"وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ، فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (۶: ۱۰۸)	(مسلمانو) یہ مشرک خدا کے سوا جن کو پکارتے ہیں ان کو گالیاں نہ دیا کرو، تاکہ وہ بھی اللہ کو جہالت میں آکر گالیاں نہ دینے لگیں۔

چنانچہ یہ نہی قرآنی، نتیجہ اور واقعہ پر مبنی ہے نہ کہ نیت اور محرک پر۔

نیت اور نتیجہ

اس سلسلۂ بحث سے معلوم ہوا کہ ایسی بات سے جس کا نتیجہ گناہ یا فساد کی صورت میں ظاہر ہو، جو منع کیا جاتا ہے تو یہ ممانعت نتیجہ، مثمرہ کے باعث ہوتی ہے، اگرچہ اس کا محرک اچھا اور نیت خوب ہی کیوں نہ ہو۔ اگر کوئی شخص کسی جائز اور مباح فعل سے ارادہ شر و فساد کا کرتا ہے، تو وہ خدا

کے نزدیک گنہگار ہوگا، لیکن دنیا میں اس پر گرفت نہیں ہو سکے گی، اور نہ اس کے تصرف پر بطلانِ شرعی کا حکم لگایا جا سکے گا، مثلاً ایک شخص اپنے سامانِ تجارت کو سستا اور اونے پونے فروخت کرنے لگتا ہے، اس مقصد سے کہ حریف تاجر کو نقصان پہنچے، بلاشبہ یہ ایک جائز فعل ہے، گو یہ گناہ کا ذریعہ اور دوسرے شخص کو نقصان پہنچانے کا وسیلہ ہے لیکن اس کے باوجود اسے اس فعل سے روکا نہیں جا سکتا، نہ اس کی تحریم پر حکم قضا نافذ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ عمل نیت کے اعتبار سے شر کا ذریعہ ہے، اور ظاہری اعتبار سے عام اور خاص لوگوں کی نفع رسانی کا ذریعہ ہے، بلکہ خود بائع بھی کچھ نہ کچھ منفعت ہی حاصل کرتا ہے، اس کی تجارت کو فروغ ہوتا ہے، نیز بھاؤ کے سستا کر دینے سے عوام کو فائدہ پہنچتا ہے، چڑھی ہوئی قیمتیں گرنے لگتی ہیں، یہ سب نفع رسانئ عام کے پہلو ہیں، لیکن ان سب باتوں کے باوجود امام احمد اسے مکروہ سمجھتے ہیں، کیونکہ اس میں دوسرے شخص کو عمداً نقصان پہنچانے کی صورت نکلتی ہے۔ غرضیکہ "سدِ ذرائع" کے مسئلہ کی بنیاد صرف نیت اور جزئی مقاصد و شخصی مفاد ہی کو دیکھنا نہیں بلکہ اس کا مقصود اصلی عوام کا نفع اور دفعِ فسادِ عام بھی ہے، یعنی اس میں مقصد اور نتیجہ دونوں دیکھے جاتے ہیں ـــ یا صرف نتیجہ ـــ!

اصل چیز نتائج اور ثمرات ہیں

لیکن حق یہ ہے کہ قضا، یا دوسرے لفظوں میں دنیوی احکام کے اعتبار سے ذرائع میں نیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ نتائج اور ثمرات دیکھے جاتے ہیں، اگر عمل کا نتیجہ مصلحتِ عامہ ہے تو اس کے ذرائع بھی جائز اور درست ہیں، اور اگر فساد ہے تو ممنوع ہے، کیونکہ جب فساد ممنوع ہے تو ہر وہ چیز بھی ممنوع ہوئی جو اس کا ذریعہ اور وسیلہ ہو، اور جب مصلحت مطلوب ہے تو اس کے حصول کے ذرائع بھی مطلوب ہوں گے، چونکہ مصلحت کا نتیجہ نفع عام اور فساد کا اذیت عام کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص ایسے فعل کا ارتکاب کرتا ہے جو اگرچہ جائز اور اس کے لیے مفید ہو لیکن اس سے ضررِ عام کا اندیشہ ہو تو اس سے روکا جا سکتا ہے، اس کی ایک مثال لیجئے:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلہ اور اناج کی ذخیرہ اندوزی کو منع فرمایا ہے اور ایسا کرنے والے کو گنہگار قرار دیا ہے۔ بنا بریں حاکمِ وقت کو اختیار ہے کہ وہ ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دے دے، بلکہ وہ ذخیرہ کرنے والے لوگوں کو مجبور کر سکتا ہے کہ وہ عام بازاری شرح کے مطابق اپنا اناج اور غلہ فروخت کریں۔ مثلاً ایک شخص کے پاس اس کی ضرورت سے زیادہ اناج ہے اور لوگ بھوک سے پریشان ہیں، یا ایک شخص کے پاس آلات و اسلحہ جنگ اس کی ضرورت سے زیادہ ہیں، اور لوگوں کو بسلسلہ جہاد ان کی ضرورت ہے، اس صورت میں اگر کوئی شخص سخت مجبوری کی حالت میں مالک کی اجازت کے بغیر اس کا اناج لے لیتا ہے، یا اس کے اسلحہ اور آلاتِ جنگ لے لیتا ہے تو اسے صرف قیمتِ مثل یعنی بازاری شرح سے جو قیمت ہو گی وہ دینا پڑے گی۔

اس سے ثابت ہوا کہ حاکمِ وقت ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دے سکتا ہے، اور چونکہ یہ ذریعہ فساد ہے لہٰذا اسے وہ روکنے کا حق رکھتا ہے، تاکہ لوگوں پر جو تکلیف و اذیت نازل ہو رہی ہے اس سے بچ جائیں۔

چنانچہ اس اصل کی بنا پر امام احمدؒ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی شخص کھانے اور پانی کا ضرورتمند ہے، اور وہ دوسرے شخص کے پاس ہے، لیکن وہ دیتا نہیں یہاں تک کہ وہ بھوک یا پیاس سے مر جاتا ہے تو کھانے یا پانی کے مالک پر دیت واجب ہو گی، حالانکہ اس نے عمداً یا غلطی سے کسی کو قتل نہیں کیا ہے، مگر چونکہ اس کی ذخیرہ اندوزی ایک شخص کی موت کا ذریعہ بنی تو گویا اس نے ارتکابِ قتل کیا، لہٰذا اس سبب سے اس پر دیت واجب ہو گی، تاکہ شر و فساد کا ذریعہ مسدود ہو جائے اور لوگوں میں تعاونِ باہمی کا جذبہ پیدا ہو۔

حافظ ابنِ قیمؒ کی تقسیم حافظ ابنِ قیمؒ نے وسائل کو نتائج کی نسبت سے چار قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:-

"شر و فساد تک پہنچانے والے قول و فعل کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ اپنی وضع کے اعتبار سے فساد انگیز ہوں، مثلاً شراب کا پینا جس کا

نتیجہ نشہ کا پیدا ہونا اور بدمستی ہے، یا مثلاً کسی پر زنا کا الزام جو صریحاً بہتان طرازی ہے۔ ایسے ہی زنا جس سے نسب میں گڑبڑ پیدا ہوتی ہے، اس قسم کے افعال و اقوال وہ ہیں جن کی ذات ہی سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں، کوئی ثمرہ ان کا دوسرا ہے ہی نہیں۔

(۲) یہ کہ وہ قول وفعل تو جائز اور مستحب امور کے لیے موضوع ہوں لیکن ان کو وسیلہ حرام کا بنا لیا جائے، خواہ بالقصد، یا بلا ارادہ۔ پہلی صورت کی مثال حلالہ کے ارادہ سے نکاح کرنا، یا رِبا کے ارادہ سے کوئی عقدِ بیع کرنا۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ مشرکین کے سامنے ان کے بتوں اور معبودوں کو بُرا بھلا کہا جائے۔ پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں، اوّل یہ کہ اس فعل میں مصلحت اس کی خرابی سے راجح ہو، دوسری یہ کہ مفسدہ اس میں غالب ہو" یہ ساری چار قسمیں ہوگئیں [۱]

حافظ ابن قیم کی یہ عقلی تقسیم بظاہر تو درست ہے لیکن ذرا غور کیا جائے تو پہلی قسم کا شمار ذرائع میں نہیں ہونا چاہیئے بلکہ وہ از قبیلِ مقاصد ٹھہرتی ہے، اس لیے کہ شراب اور زنا، سود اور مالِ حرام وغیرہ کی طرح بجائے خود مفسدہ ہیں تو پھر ان کا شمار ذرائع میں کیسے ہو سکتا ہے، لہٰذا چار کے بجائے صرف تین ہی قسمیں رہ جاتی ہیں۔

لیکن (بطور مزید تشریح) یہ ملحوظ رہے کہ بعض فعل یا قول بذاتہٖ حرام ہوتے کے علاوہ کسی دوسرے بڑے حرام کا ذریعہ بھی بنتے ہیں، مثلاً چغلی کھا کر کسی کے قتل پر آمادہ کرنا، اس طرح کے قول وفعل کا گناہ دوچند ہو جاتا ہے، اگرچہ بظاہر یہ ذریعہ ہے۔ علیٰ ہذا کوئی کام فی نفسہٖ جائز یا مطلوب شرعی ہو مگر بنتا ہو وہ حرام کا وسیلہ، تو یہ فعل ہوگا تو حرام ہی لیکن اس کا درجہ اس حرام کام کے لحاظ سے متعین ہوگا جس کا یہ ذریعہ ہے، اگر وہ قطعی حرام ہے تو یہ ذریعہ بھی قطعی حرام ٹھہرے گا، اور اگر اس کا حرام ہونا غلبۂ ظن کی بنا پر ہے تو اسی

---

[۱] اعلام الموقعین صفحہ ۱۲۰-۱۲۱ ج ۳۔ آخری قسم کی مثالیں بھی اعلام میں مذکور ہیں جنہیں مصنف نے ترک کر دیا ہے (حنیف)

نسبت سے اس کا حکم ہے۔ اور اگر اس میں مفسدہ کا صرف احتمال ہے تو ایسا احتمال نظر انداز کر دینے کے قابل ہونا چاہیئے۔

چند اور صورتیں یہاں چند صورتیں اور بھی پائی جا سکتی ہیں، ازاں جملہ یہ کہ کسی فعل سے کوئی مطلوب شرعی حاصل ہو سکے۔ مثلاً یہ یقین ہو کہ نکاح کرنے سے زنا سے بچاؤ ہو جائے گا۔ ایسی حالت میں اس وسیلہ (نکاح) کا اختیار کرنا لازمی اور فرض ہے، یہی حکم ہر اس فعل و قول کا ہے جو کسی حلال و مشروع کام کا ذریعہ بن سکے۔

ازاں جملہ یہ کہ کسی گناہ کے کام سے کوئی مطلوب شرعی حاصل ہوتا ہو، یا وہ قیام عدل کا سبب بنے، مثلاً جھوٹی گواہی سے کسی صاحبِ حق کو حق ملتا ہو۔ ایسا کرنا آیا جائز ہے؟

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ حنبلی فقہ کی رو سے اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ یہ ناجائز ہے، کیونکہ:

"یہ بہت بڑا گناہ ہے، اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہت قبیح۔ ان گواہوں نے ایسی بات کی گواہی دی جس کا ان کو علم نہیں، اور اس شخص نے ان کو آمادہ کیا۔"[1]

مگر یہ اس وقت ہے جب وہ گناہ لذاتہٖ قبیح ہو، اس لیے کہ اس کا ارتکاب کسی حالت میں جائز نہیں لیکن اگر کسی امر کی حرمت اس لیے ہو کہ وہ دوسرے حرام امر کا ذریعہ ہے۔ تو وہ جائز مصلحت کے لیے حرام نہیں رہے گا، مثلاً کسی اجنبی عورت کو دیکھنا کہ اس کی ممانعت زنا کے خطرے کی وجہ سے ہے، لیکن اگر کسی ضرورتِ واقعی (علاج وغیرہ) کے لیے عورت کو دیکھنا پڑے تو ایسا کرنا درست ہے۔

"ذرائع" کی چند مثالیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنبلی سے "ذرائع" کی چند مثالیں پیش کر دی جائیں تاکہ اس مسئلے میں امام احمدؒ کے مسلک کی وضاحت ہو سکے۔

۱۔ قیمت کی کمی بیشی امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اس تاجر سے خرید نا مکروہ (حرام) سمجھتے تھے جو اپنے پڑوسی تاجر کو نقصان پہنچانے کے لیے قیمت گھٹا کر

[1] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۵۰۸۔ ج ۳۔

نتیجے - یہ فتویٰ "سدِ ذریعہ" پر مبنی ہے، کیونکہ ایسے شخص سے خریداری کا امتناع، ذریعہ ہے ایک دوسرے مسلمان کو ضرر سے بچانے کا، نیز اول الذکر جیسے لوگوں کی حوصلہ افزائی سے ذخیرہ اندوزی کے رجحان کو تقویت ملے گی، کیونکہ یہ شخص دوسرے تاجروں کو مقابلے کے میدان سے ہٹا کر پھر من مانی قیمتیں وصول کرنی شروع کر دے گا۔ علاوہ ازیں ایک حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں کا کھانا کھانے سے منع فرمایا ہے جو فخر وریا سے ایک دوسرے سے بڑھنے کے جذبہ سے مساکین کو کھانا کھلانے کی کوشش کرتے ہیں[1] حالانکہ اس ممنوعہ صورت میں نقصان کسی کا نہیں۔ اگر زیر بحث مسئلہ میں ایک شخص کو نقصان پہنچ رہا ہے تو اس کی قباحت اس کھانے سے بھی بڑھ کر ہو گی۔

۲۔ سلاحِ جنگ کی فروخت فتنہ و فساد کے زمانہ میں اسلحۂ جنگ کا بیچنا بھی امام احمدؒ کے نزدیک حرام ہے، اس لیے کہ ایسے موقع پر ان کا فروخت کرنا شر کی توسیع کا "ذریعہ" ہے، اور ایک طرح کی اعانت علی المعصیت ہے۔ اس اصول پر امام احمدؒ کے نزدیک ہر وہ اجارہ یا معاوضہ یا بیع حرام ہے جو کسی گناہ میں ممد و معاون ہو، جیسے ان لوگوں کے ہاتھ اسلحہ جنگ فروخت کرنا جو مسلمانوں سے لڑ رہے ہوں، یا باغیوں کے ہاتھ ساز و سامانِ جنگ کی فروخت، یا قزاقوں اور رہزنوں سے ہتھیاروں کا سودا کرنا، اسی طرح سرائے اور گھر کا ان لوگوں کو کرایہ پر دینا جو کسی فعلِ معصیت کے لیے اقامت گزین ہوں۔ مثلاً رقص و سرود یا حرام قسم کے کھیل اور تفریح، امام احمدؒ کے نزدیک حرام ہے۔

۳۔ مرتد زندیق کی توبہ نامقبول "ذرائع" کے اصول پر یہ فتویٰ بھی ہے کہ شہرت یافتہ زندیق اگر مرتد ہو جائے تو اس کی توبہ نہیں مقبول ہوتی، کیونکہ اسلام میں طے شدہ اصول کے مطابق مرتد سے توبہ کرائی جانی چاہیئے اگر توبہ کرے تو مسلمان ہے ورنہ قتل کیا جائے گا، لیکن زنادقہ میں سے جو لوگ مرتد ہوں

---

[1] اعلام، ص ۱۳۸ ج ۳۔

وہ اس سے مستثنیٰ ہیں، ان سے توبہ نہیں کرائی جائے گی، اس لیے کہ انہوں نے اسلام کا لبادہ فریب کاری کی غرض سے پہن رکھا ہے جس سے ان کا مقصد افسادِ عقیدہ، نشرِ بدعت، اور مسلمانوں کے عقائد میں خفیہ طور پر پروپیگنڈہ کر کے فساد پیدا کرنا ہوتا ہے، اس لیے ایسے لوگ منافق قرار دیئے جائیں گے، گو یہ اسلام کا اعلان ہی کیوں نہ کرتے ہوں، اس طرح کے لوگوں پر مسلمان حاکم ان کے اعلانِ ارتدادِ کے بعد جب قابو پا جائے تو یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ ان سے غیر حقیقی توبہ کرا کے انہیں شر و فساد پھیلانے کا مزید موقع دے۔ امام احمدؒ سے جو روایات مروی ہیں ان کے اعتبار سے یہی صحیح ترین مسلک ہے امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام ابوحنیفہ سے بھی ایک روایت منقول ہے البتہ امام شافعی اس سے اختلاف رکھتے ہیں[1]

مآل و نتیجہ پر نظر

ان مثالوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام احمدؒ اور ان کی طرح امام مالکؒ بھی فتویٰ دیتے وقت مآل و نتیجہ پر نظر رکھتے تھے، اور ہر اس چیز کو حرام قرار دیتے تھے جو اپنے مآل کے اعتبار سے حرام کی طرف جا رہی ہو اور اس طریق کو جائز رکھتے تھے جس سے نتیجہ مطلوبِ شرعی حاصل ہوتا ہو نیز یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ کسی کام کا باعث گو جذبۂ خیر ہو لیکن نتیجہ اس کا شر کی صورت میں رونما ہونے والا ہو تو نیتِ خیر کے باوجود اس فعل کی ممانعت فرماتے تھے، ان کا یہ فتویٰ اللہ تعالیٰ کے اس قول پر مبنی تھا:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (۶ : ۱۰۸)	(مسلمانو!) یہ مشرک خدا کے سوا جن کو پکارتے ہیں ان کو گالیاں نہ دیا کرو تاکہ وہ بھی اللہ کو جہالت میں آ کر گالیاں نہ دینے لگیں۔

یہ ہے خلاصہ "ذرائع" کے سلسلہ میں امام احمدؒ کے مسلک کا، یہاں ہم نے فقہ حنبلی کی مثالوں پر ہی اکتفا کیا ہے، اس مسئلے کے دلائل ہم نے "امام مالکؒ" پر اپنی کتاب میں ذکر کر دیئے ہیں، تفصیل وہاں سے ملاحظہ کی جائے[2]

---

[1] پوری بحث اعلام (ج ۳، ۱۱۵ - ۱۱۷) میں پڑھیے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے فتاوی (ج ۳، ص ۱۳۹ - ۱۴۵) اور حافظ ابن قیم کی کتاب اعلام الموقعین ج ۳ (ص ۱۱۹ - ۱۴۰) میں بھی یہ بحث بڑی بسط و تفصیل سے ہے۔ آخر الذکر کا ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے فکر و نظر کا موازنہ

"ذرائع" کے معاملہ میں اکثر فقہاء، امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے ہم نوا ہیں، اور فقہاء کی ایک قلیل جماعت امام شافعیؒ سے ہم آہنگ ہے، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ اس معاملہ میں قلتِ اخذ کے اعتبار سے امام شافعیؒ سے زیادہ قریب ہیں بہ نسبت امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے۔ تاہم قلت و کثرت سے قطع نظر نفس "سد ذرائع" کے مسئلے میں سب ائمہ کا اتفاق ہے، اختلاف جو کچھ ہے، وہ نوعیت میں ہے، مثلاً اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ عام مسلمانوں کی ایذاء رسانی جس فعل سے ہوتی ہو وہ قطعاً ممنوع ہے، جیسے عام گزرگاہ پر کنوئیں کا کھودنا، یا کھانوں میں زہر ڈالنا، یا ہمارے جدید زمانہ میں پانی کے اندر (متعدی امراض کے) جراثیم پھینکنا، "ذرائع" کی یہ ایسی قسم ہے جس میں مخالفت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ ایسے ہی "سد ذرائع" کا مسئلہ وہاں بھی اجماعی ہے جہاں ان کی بنیاد نصوصِ شرعیہ پر ہو، مثلاً اس قسم کے لوگوں کے معبودوں کو گالی دینا جن کے متعلق معلوم ہو کہ وہ یہ سن کر حق تعالیٰ کو برا بھلا کہنا شروع کر دیں گے۔ اسی طرح فقہاء کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ اگر کسی بات میں خیر و شر کے دونوں پہلو ہوں مگر اس کے کرنے میں منفعت عامہ کا پہلو غالب ہو تو اسے ممنوع نہیں قرار دیا جائے گا، جیسے انگور کے درختوں کا لگانا، بے شک اس فعل کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انگوروں کو نچوڑ کر ان سے شراب بنائی جائے، لیکن اس طرح کا کام لینا احتمالی ہے، اس کے بونے کی اصل غرض یہ نہیں ہوتی بلکہ اس شر

کے مقابلہ میں منفعت عامہ کا امکان زیادہ ہے، اور اعتبار امرِ غالب ہی کا کیا جاتا ہے، یا پھر اس چیز کا جس پر ظن راجح قائم ہو،

ذرائع کے بارے میں اختلافی پہلو مذکورۂ بالا دونوں صورتوں کے علاوہ جو مسائل ہیں ان میں اختلاف ہے امام شافعیؒ دوسری جگہ کہیں بھی "سدِ ذرائع" کے اصول کو نہیں تسلیم کرتے، ان کی نظر احکامِ ظاہرہ پر رہتی ہے وہ کہتے ہیں، واقعہ جب ظہور میں آجائے اس وقت ظاہر الفاظ پر مبنی اس کی نوعیت دیکھی جائے گی، یعنی غایت اور مآل پر وہ غور نہیں کرتے، چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

> "حکم ظاہری پر لگایا جائے گا، غیب خدا کے سپرد ہے، جو شخص گمان اور اندیشہ پر حکم لگاتا ہے وہ اپنے اوپر ایسی ذمہ داری لیتا ہے جو اللہ تعالےٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نہیں ڈالی، کیونکہ امرِ غائب پر ثواب وعتاب کا کام اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لے رکھا ہے، کیونکہ امورِ غیب کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں ہے، اس نے اپنے بندوں کو صرف اس پر مکلف کیا ہے کہ وہ لوگوں کے افعالِ ظاہری پر احتساب کریں، باطن کی بنا پر کسی شخص پر حکم لگانا جائز ہو تو یہ حق سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاتا۔"[1]

یہی ظاہریت ہے جس پر امام شافعیؒ یہاں نہایت سختی کے ساتھ قائم ہیں، وہ غایات امور پر جب کہ وہ ابھی وجود میں نہیں آئے، نہ ان کا ثبوت متحقق ہوا ہے، حکم لگانے سے منع کرتے ہیں، کیونکہ غایت اور مآل پر حکم لگانا، گمان اور ظن کی بنا پر حکم لگانا ہے، حالانکہ شریعت افعال کے ظاہر اور ان کی نوعیت پر حکم لگاتی ہے نہ کہ مآل اور محرکات پر، جب تک مآل اور محرکات پر کوئی قوی دلیل موجود نہ ہو،

یہ نظریہ امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نظریوں سے مختلف ہے، کیونکہ یہ حضرات غایت اور مآل پر نظر رکھ کر فیصلہ کرتے ہیں، ان کے نزدیک کوئی جائز "عقد" نکاح

[1] کتاب الام ص ۲۷۰ ج ۴۔ امام شافعیؒ کے مسلک کی قدرے تفصیل مصنف کی کتاب "الشافعی" (ص ۲۱۴-۲۲۱) میں ملے گی۔ (حنیف)

ہو یا بیع وغیرہ) کسی حرام کام کے ارادے سے ہو، یا اس کا نتیجہ کسی "امرِ محرّم" کی صورت میں ظاہر ہو، تو وہ نیت یا نتیجہ اس جائز کام کو حرام اور اس عقد کو باطل بنا کے رکھ دیگا۔

امام شافعیؒ ظاہر کو دیکھتے ہیں نتائج کو نہیں!

لیکن امام شافعیؒ کی نظر ظاہر الفاظ پر رہتی ہے "نیت" کیا ہے، یا نتیجہ کیا نکلتا ہے؟ اس کی اہمیت ان کے نزدیک کوئی نہیں، ۔۔ پھر یہ اصول ان کا عام ہے، شریعت کا کوئی گوشہ اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اسی بنا پر "عقود" میں ان کی صحت، بطلان، ترتب احکام وغیرہ کا فیصلہ وہ ظاہری حالات پر کرتے ہیں، اوصاف و آثار کو مستقبل کے مآل و نتیجہ کی حیثیت سے نہیں دیکھتے، نہ یہ کہ "عقد" کے ساتھ نیت کون سی وابستہ ہے، ان کا تکیہ ظاہری الفاظ پر ہے، اور ان الفاظ کا جو مفہوم لغت اور عرف عاقدین سے متبادر ہوتا ہے اسی پر حکم لگاتے اور انہی الفاظ کی بنا پر فیصلہ کرتے ہیں، چنانچہ اپنے مسلک یعنی ذرائع کو کام میں نہ لانے کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"بیوع وغیرہ میں ذرائع کے اصول کے ماتحت ظن غالب اور اندیشہ کے ماتحت حکم نہیں لگایا جا سکتا، بلکہ صحتِ عقد کا حکم لگایا جائے گا، مثلاً اگر کوئی شخص اس ارادہ کے ساتھ کسی عورت کو حبالۂ عقد میں لاتا ہے کہ نکاح کر کے چند روز یا چند ماہ بعد، اپنی مطلب برآری کے بعد آزاد کر دے گا، یا عورت نے اس طرح کی نیت کی، لیکن نکاح انہوں نے بغیر کسی شرط کے کیا ہے (تو یہ نکاح صحیح مانا جائے گا!"

اسی طرح امام شافعی اپنی کتاب ابطال الاستحسان میں فرماتے ہیں:

"ہر "عقد" کے بطلان یا فساد کا فیصلہ نفس اسی کو دیکھ کر ہونا چاہیئے نہ کہ کسی امر متقدم یا متاخر کی وجہ سے۔ نیز کسی وہم یا ظن غالب کے ماتحت بھی کوئی عقد فاسد نہیں قرار دیا جائے گا۔ نہ کوئی بیع یہ کہہ کر فاسد کی جا سکتی ہے کہ اگرچہ یہ جائز ہے لیکن اس بدنیتی یا اس "ذریعہ" کی وجہ سے باطل ہے، بلکہ عقدِ بیع تو وہ بھی صحیح اور جائز ہے جس میں بیع کے وقت ہی نیت یقینی طور پر خراب ہو۔ زیر بحث صورت

میں تو پھر بھی ظن ہے، اس کا جواز بہرحال اولیٰ ہے۔ مثلاً کوئی شخص اگر تلوار خریدتا ہے اور اس کی نیت یہ ہے کہ کسی کو قتل کر دے تو یہ خریداری جائز ہوگی، البتہ نیت قتل ناجائز ہوگی، اور اس نیت کے باعث بیع ناجائز نہیں قرار پائے گی۔[1]"

امام شافعی کے اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ مآل و نتیجہ کے پیش نظر سابق و لاحق دلیل کی موجودگی میں بھی کوئی عقد فاسد نہیں قرار دیا جا سکتا، وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر ہم نیت اور مآل کی بنا پر عقد کو باطل یا فاسد قرار دیں تو تلوار کی بیع اس شخص کے ہاتھ جو اس سے قتل کرنا چاہتا ہے، باطل ہوگی اور مشتری تلوار کا مالک نہیں مانا جائے گا، حالانکہ بیع سے ملکیت منتقل ہو جاتی ہے، لہٰذا وہ تو بہرحال صحیح ہوگی، رہی نیت تو وہ ایک دوسری چیز ہے اس کی سزا آخرت میں ملے گی۔

پھر آگے چل کر امام شافعی یہ بھی فرماتے ہیں:

"جب قرآن، سنت، اور اسلام کے عمومی احکام سے یہ بات ثابت ہے کہ عقود کا فیصلہ ظاہر احوال پر ہوتا ہے، اور نیت متعاقدین سے وہ باطل نہیں ہوتے، پھر جس صورت میں کہ "عقود" ظاہر میں بھی صحیح ہوں تو بدرجۂ اولیٰ ان کو غیر عاقد کے توہم کی بنا پر فاسد نہ قرار دیا جانا چاہیے۔ خصوصاً جب کہ یہ توہم ضعیف بھی ہو۔[2]"

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ اس بات کو نہیں مانتے کہ دور فتن میں اسلحۂ جنگ کی فروخت ناجائز ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عاقد کی نیت پر شک کیا جانا درست نہیں۔ وہ اصولی طور پر بیع کو جائز اور صحیح سمجھتے ہیں۔ ظاہر ہے امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا یہ مسلک نہیں ہے، ان دونوں کی نظر مآل اور نتیجہ پر ہے،

اسی طرح امام شافعی کے نزدیک وہ نکاح صحیح ہوگا، جس کے عاقدین کی نیت صرف کسی وقتی مقصد کا پورا کرنا ہو، (یعنی عائلی زندگی بسر کرنا نہ ہو) اور یہ نیت عقد کے

[1] الام، ص ۲۷۰، ج ۷، ۔ پوری عبارت مصنف کی کتاب "الشافعی" (ص ۳۲۱) میں ہے۔ حنیف

[2] الام ص ۳۴ ج ۳

قبل اور بعد کے واقعات سے ثابت بھی ہوتی ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نکاح صرف اس صورت میں باطل ہو سکتا ہے کہ عاقدین اس کے موقت ہونے کی تصریح نکاح پڑھاتے وقت کر دیں،

غرض اس مسئلہ میں شاگرد (امام احمدؒ) کی رائے استاد (امام شافعیؒ) سے مختلف ہے، یہاں امام احمدؒ، امام مالکؒ کے نقش قدم پر چلتے ہیں، اس لیے کہ ان کی نگاہ میں یہ مسلک دینی اعتبار سے صاف تر اور شریعت اسلامیہ کے مقید عام مقاصد سے بہت قریب ہے، جس کا شمار لوگوں کی اصلاح، درست بنیادوں پر قیام جماعت اور اقتصادی، سیاسی اور اجتماعی نظام کا استحکام ہے۔

فقہ مالکی و حنبلی، اور فقہ شافعی میں ذرائع کے سلسلہ میں اختلافِ فکر و نظر کی واضح ترین مثال بیوعِ رِکویّہ[1] ہیں، امام مالکؒ اور امام احمد ان کی تحریم کے قائل ہیں، اس کے برعکس امام شافعیؒ ان کے بطلان کا دروازہ بند کر دیتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب بھی اس معاملہ میں مسلک کے اعتبار سے امام شافعیؒ سے زیادہ قریب ہیں،

اس تفصیل سے آپ کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ ان مسائل میں:

(۱) حنبلی و مالکی نقطۂ نظر شافعی نقطۂ نظر سے کس قدر مختلف ہے، پہلے نقطۂ نظر میں اجتماعی مفاد کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور احکام و معاملات کا فیصلہ کرتے وقت صرف الفاظ ظاہری اور "فرد" ہی ان کے سامنے نہیں ہے، بخلاف اس کے شافعی مسلک میں عمومی مصالح و مفاسد کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

(۲) بلاشبہ فقہ حنبلی و مالکی معاشرہ کے لیے بہت مفید اور شرائع الٰہیہ کے ان مقاصدِ اصلاح کے بہت قریب ہے، جن سے اعلیٰ کردار کی کوئی جماعت بنتی ہے جو شریعت کا اصل مقصود ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نیت مؤثر نہیں

یہاں تک جو ذکر ہوا، وہ یہ ہے کہ جہاں تک "عقود" میں مآل

[1] "بیوعِ رِکویّہ" ایسی خرید و فروخت جس میں ربا (سود) اپنے تک نوبت پہنچ سکتی ہے۔ (رضیف بھوجیانی)

اور نتائج کے ملحوظ رکھنے کا تعلق ہے، امام شافعیؒ کو دونوں سے اختلاف ہے، اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک معاملہ ایسا ہے جس میں امام شافعیؒ صرف حنابلہ سے اختلاف رکھتے ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی رائے میں "عقود" کے صحت و فساد پر مقصد اور نیت کا کوئی اثر نہیں پڑتا، جب تک کہ اس نیت کے ساتھ صریح الفاظ نہ ہوں، بصورتِ دیگر عقد صحیح ہوگا۔ خواہ ماقبل و مابعد آثار و علائم کے پیش نظر کیسے ہی دلائل کسی مقصد و نیت پر کیوں نہ قائم ہوتے ہوں، لیکن اس کے برخلاف حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عاقدین کے جس مقصد کے بارے میں کوئی دلیل قائم ہو جائے تو اس مقصد اور نیت پر حکم لگے گا، خواہ اس نیت کی تصریح ہو یا نہ ہو، بنابریں اگر یہ مقصد حرام ہے، تو یہ عقد بھی حرام اور فاسد قرار دیا جائے گا۔ ابن قیمؒ نے امام شافعی کے اس مسلک کو بڑی خوبی کے ساتھ رد کرتے ہوئے امام احمدؒ کے مسلک کو صحیح اور درست ثابت کیا ہے[1]

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ص ۱۰۶-۱۱۹۔ ج ۳۔ طبع منیریہ مصر (حنیف بھوجیانی)

خاتمۂ بحث!

یہ ہیں اصول اس مذہب حنبلی کے جس کی نسبت دارالسلام بغداد کے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ہے۔ یہ اصول تمام تر سنت ہی کی طرف منتہی ہوتے اور اپنی گوناگونی اور تنوع کے باوجود آثار ہی کے چشمۂ صافی سے پھوٹتے ہیں، امام صاحب جو کچھ کہتے ہیں یا تو سلف کا صریح قول ہوتا ہے یا ان سے مستنبط، اس راستہ سے وہ بال برابر بھی نہیں ہٹتے، اور نہ کسی دوسرے مسلک کی طرف رُخ کرتے ہیں۔ انہوں نے دیکھا کہ اکابر سلف، مماثل اور مشابہ چیزوں کی بنا پر قیاس سے کام لیتے ہیں، اور نظیر سے نظیر قائم کرتے ہیں تو انہوں نے بھی اپنا یہ مسلک بنا لیا کہ اگر نص نہ ملے تو پھر قیاس سے کام لیا جائے،

امام احمدؒ نے یہ بھی دیکھا کہ صحابۂ کرام کا مسلک یہ ہے کہ مسئلہ کی صورت جو پہلے سے چلی آتی ہو وہ اسے اس وقت تک نہیں چھیڑتے جب تک حالات میں تبدیلی کا تقاضا یہ نہ ہو (جس کا نام بعد میں "استصحابِ حال رکھ لیا گیا)۔ امام احمدؒ نے بھی اسی منہاج پر اپنی فقہ کو چلایا، اور اسی اصول کی روشنی میں فتوے دیئے، جب تک صورتِ حال کو بدلنے والی کوئی معقول وجہ نہ ہو، انہوں نے وہی صورتِ حال باقی رکھی۔

اسی طرح امام احمدؒ نے یہ بھی دیکھا کہ خلفائے راشدین کے عہد گرامی میں صحابۂ کرامؓ نے مصالح مرسلہ سے کام لیا جبکہ واضح حکم موجود نہ ہو۔ مثلاً قرآن حکیم کو مصاحف کی شکل میں جمع کرنا، اور ایک مصحف پر اتفاق کر لینا، اور کسی ایک شخص کے قتل کے جرم میں پوری شریکِ قتل جماعت کے قتل کا حکم صادر کرنا، کاری گر سے ضمانت لینا، یہ تمام کام عہدِ صحابہؓ ہی کے ہیں، اس لیے کہ ان احکام کے صدور و اجرا میں اُمت کی مصلحت تھی،

چنانچہ امام احمد نے بھی اس مسلکِ صحابہ کی پیروی کی، اور صحابۂ کرام کی طرح مصالح مرسلہ کو پیشِ نظر رکھ کر فتوے دیئے، اور مصالح مرسلہ کو اصول استدلال تسلیم کیا، کیونکہ صحابۂ کرام نے یہ راہ ان کے لیے کھول دی اور امام احمد کا مسلک یہی تھا کہ ان کے طریق پر چلیں، ان کی ہدایت سے راہ یاب ہوں، اور ان کے بنائے ہوئے راستہ پر رہروی کریں۔

امام احمد نے یہ بھی دیکھا کہ صحابۂ کرام "ذریعہ" پر غایت کا اور "مقدمہ" پر نتیجہ کا حکم لگاتے ہیں، اور اس اصول کی بنا پر مطلوب کے وسیلہ کو مطلوب، اور ممنوع کے "ذریعہ" کو ممنوع قرار دیتے ہیں، چنانچہ امام احمد نے بھی اس مسلک کی پیروی کی اور اسی اصول پر فتوے صادر کیے۔

ان مثالوں کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد اپنی فقہ میں پورے طور پر متبع سنت اہل حدیث تھے، خواہ انھوں نے اجتہاد سے کام لیا ہو یا احکام وفتاوے نقل کیے ہوں، ہمیشہ وہ اپنے فقہی اصولوں میں سلف کے مینارۂ نور سے مستنیر ہوتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی فقہ جامد نہیں ہے، بلکہ اس میں تازگی ہے، زندگی ہے، اور شادابی ہے!

فقہِ احمد کے چند خاص پہلو!

اجمالی ذکر کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ امام احمدؒ کی فقہ کے بعض خاص پہلوؤں کی یہاں قدرے وضاحت کر دی جائے، تاکہ قارئینِ کرام کو اس فقہ کی رعنائی اور شادابی کا اندازہ ہو سکے، اور عبادات وغیرہ میں ان کے ورع اور احتیاط سے آشنا ہو جائیں۔

اس موضوع کے دو حصے ہیں :

(۱) ——— "عقود" میں جو شروط ان کے ساتھ ہی ذکر کر دی جائیں ان کے احکام، یہ وہ موضوع ہے جس میں امام احمد کے ہاں دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ وسعت نظر آتی ہے۔ وہ (مناسب اور جائز) شروط کو قبول کرتے ہیں اور اس بارے میں ان کے اصول جدید زمانہ کے قوانین اور عصرِ حاضر کے تقاضوں، اور اس کی ضروریات سے ہم آہنگ ہیں۔

(۲) ——— ابوابِ طہارت کے سلسلہ میں کچھ مسائل خاص طور پر ہم اس لیے لا رہے ہیں کہ مصر کے لوگ ایسے شخص کو جو دین کے مسائل میں عموماً اور نزاہت اور طہارت کے معاملہ میں خصوصاً زیادہ متصلب نظر آتا ہے، اسے حنبلی کہہ دیتے ہیں، لہٰذا یہ بتانا ضروری ہے کہ اس قضیہ میں حقیقتِ واقعہ کتنی ہے، اور مبالغہ کتنا ؟ ممکن ہے یہ حصہ نجاسات و وضو کے مسائل پر مشتمل ہونے کی وجہ سے بعض طبائع پر بار ہو لیکن ہم انہیں یقین دلاتے ہیں کہ اس باب کو زیادہ سے زیادہ اختصار کے ساتھ ہم بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔

حریّتِ تعاقد اور طے شدہ شروط موجودہ قانون کی رُو سے دونوں باہم "عقد" نکاح کا ہو یا خرید و فروخت وغیرہ کا، کرنے والوں کو

اپنے ارادے میں پوری آزادی حاصل ہے، اسی طرح عقود پر جو آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں، ان کی بنیاد بھی یہی ارادہ ہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ پس "عقد" نام ہے دونوں متعاقدین کے اس باہم معاہدے کا جو آثار و غایات کو ملحوظ رکھ کر طے کیا گیا ہو، اور اس میں ہر وہ چیز شامل ہو سکتی ہے جو نظامِ عمومی کے مخالف نہ ہو، اس پابندی کے ساتھ عاقدین باہمی رضامندی اور اتفاق سے جو شرط لگالیں وہ صحیح متصور ہوتی ہے، اور اس کا پورا کرنا لازمی، اور اس سلسلہ میں اس امر کا ملحوظ رہنا ضروری نہیں کہ نفس عقد کی بنا پر نفع اور نقصان میں دونوں مساوی ہیں یا نہیں، بلکہ اعتبار جو کچھ ہوگا وہ ان التزامات کا ہوگا جو آزاد ارادے کا نتیجہ ہوں، اور ہر طرح کے فریب و تدلیس سے پاک ہوں، لہٰذا جتنا زیادہ یہ آزاد ارادہ ثابت ہوگا، اسی تناسب سے وہ آثار بھی ثابت ہوں گے جن پر عاقدین بخوشی متفق ہو جائیں، یعنی مختصر لفظوں میں یوں کہنا چاہیئے کہ قانون دانوں کے نزدیک مقتضائے عقد کی تکوین میں کلیتہً اثر عاقدین کے اسی ارادہ کا ہے، شارع کے حدودِ عمل سے یہ خارج ہے۔ لیکن مسلمان فقہاء کے نزدیک ـــــ بلکہ زیادہ تحقیقی طور پر ان کی اکثریت کے نزدیک تمام مقتضیاتِ عقود دلیلِ شرعی سے ثابت ہوتے ہیں، عقد کنندہ کو ان میں کسی طرح کے نہ اضافے کا حق ہے، نہ وہ ان کو مقید کر سکتا ہے، سوا اس صورت کے کہ کوئی شرعی دلیل ان قیود کے عائد کرنے کے حق میں ہو، اسی صورت میں ان کا التزام جائز اور ان کی بجاآوری درست ہوگی۔

حنابلہ کا اختلاف جمہور کا مسلک یہی ہے جو ہم نے اوپر کی سطروں میں پیش کیا ہے لیکن ہمیں اس کا اعتراف کرنا چاہیئے کہ جمہور کے اس مسلک سے بہت سارے حنابلہ نے اختلاف کیا ہے ـــــ بلکہ بعض مالکیہ نے بھی ـــــ حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ شریعت نے ایک عام قاعدہ بنا دیا ہے، اور وہ ہے وفاءِ عقود، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (۵:۱) ایمان والو! عہدوں کو پورا کیا کرو۔

اس محکم نص سے ثابت شدہ قاعدہ "ایفائے عقود" بتاتا ہے کہ عقد سے جو التزا

بروئے کار آئیں، ان کے پیدا کرنے میں ارادہ کو کوئی دخل ہے۔ اس قاعدہ کے علاوہ ایک اور قاعدہ ہے، اور وہ بھی نص سے ثابت ہے، وہ یہ کہ حقوق کے نقل و اسقاط کے لیے رضامندی بنیادی چیز ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:-

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (۴: ۲۹)	اے ایمان والو! تم آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھا جایا کرو (ہاں) اگر آپس کی رضامندی سے سودا ہو تو (کچھ مضائقہ نہیں)

اس آیہ کریمہ کی رُو سے التزامات کے لیے رضامندی ایک لازمی اور ناگزیر سبب ہے۔

اس نظریہ سے ثابت ہوتا ہے کہ شارع کا کام حقوق انسانی کی محافظت ہے، جس کے لیے وہ احکام مرتب کرتا ہے، اور وہ اس بات کا حکم بھی دیتا ہے کہ ہر وہ بات جس پر عاقدین باہمی رضامندی سے متفق ہوں، اس کی بجا آوری لازمی اور ضروری ہے، لہٰذا مقتضیات عقود میں شارع کے حکم و امر کے مطابق موثر عامل صرف آزاد ارادہ ہی ہے، امام ابن تیمیہؒ حنابلہ کے اس مسلک کو ثابت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"عقود کی پابندی اور بجا آوری لازمی ہے، کیونکہ شارع نے مطلق طور پر یہ بجا آوری ضروری قرار دی ہے، بجز اس صورت کے کہ اس کے نہ پورا کرنے پر کوئی دلیل موجود ہو، عقود کی بجا آوری کے واجب ہونے پر تمام قومیں اور تمام عقلا متفق ہیں، چنانچہ یہ اصول واجبات عقلیہ میں شمار ہوتا ہے[1]

عقود کی اصل، متعاقدین کی باہمی رضامندی ہے، اور اس کا نتیجہ وہ ہے جسے انہوں نے باہمی معاہدہ کے ذریعہ اپنے اوپر واجب کر لیا ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے:

اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (ہاں)، اگر آپس کی رضامندی سے سودا ہو تو

[1] وجوب عقلی کے قائل معتزلہ ہیں، لیکن عام طور پر فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ وجوب عقلی کوئی چیز نہیں ہے، واجب وہی ہے جسے شرع واجب کرے۔ (مصنف)

مِنْکُمْ ؕ (۴ : ۲۹) (کچھ مضائقہ نہیں)

پھر ایک دوسرے مقام ۔۔۔ نکاح کے سلسلۂ بیان ۔۔۔ میں ارشاد ہے :۔

فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَکُلُوْهُ هَنِیْٓــًٔا مَّرِیْٓــًٔا ، (۴ : ۴) پھر اگر وہ اس میں سے بخوشی خاطر تمہارے لیے کچھ چھوڑ دیں تو اس کو شوق سے کھاؤ (پیو)

اس آیت میں جوازِ اکل کو "طیبِ نفس" پر معلق کر دیا گیا ہے، جس طرح جزا شرط کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، جس سے ثابت ہوا کہ طبیعت کی خوشی جوازِ اکل کا سبب ہے۔ یہ ایسا حکم ہے جو خاص مناسب وصف کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ وصف ہی اس حکم کا سبب ہے، پس طیبِ نفس جب مہر کو مباح کرنے والا قرار پایا تو اس منصوص علت کی بنا پر تمام تبرعات قیاس کیے جا سکتے ہیں،

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان میں

اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (۴ : ۲۹) (ہاں، اگر آپس میں رضامندی سے سودا ہو تو کچھ مضائقہ نہیں)

تجارت کے لیے صرف باہمی رضامندی کو شرط قرار دیا ہے، جو اس امر کو متقاضی ہے کہ باہمی رضامندی ہی تجارت کو مباح اور جائز قرار دینے والی ہے، پس جب تبرع اور تجارت کی یہ صورت ٹھہری تو عاقدین کی باہمی رضامندی یا متبرع کے طیبِ نفس سے جو بات طے ہوگی وہ حلال قرار پائے گی۔[1]

انتہا یہ ہے کہ بعض حنابلہ کے بیان کے مطابق حنبلی مسلک میں عاقدین کا ارادہ ہی مقتضیاتِ عقد کی تکوین میں سب سے زیادہ موثر عامل ہے، اور یہ اس لیے کہ شریعت نے باہمی رضامندی کو التزامات (ذمہ داریاں قبول کرنے) کی اساس قرار دینے کی عام اجازت دے دی ہے، اسی طرح عام حکم دے دیا کہ ایفائے عقود کریں۔

عقود کے مقتضیات اور آثار

اس تفصیل کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جمہور فقہاء کے نزدیک شارع نے صرف ان عقود

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۳۴۰، ۳۴۳ - ج ۳

کی حفاظت کی ہے جن کے آثار مقتضیاتِ نص کے مطابق ہوں، یا نص و قیاس سے ان پر کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہو، یا شریعت میں معتبر استدلال، کسی بھی نوعیت اور صورت سے ہو سکتا ہو، لیکن اگر یہ صورت نہ ہو تو یا وہ توجہ کے قابل ہی نہیں اور یا ایسے التزام عقد کو موجبِ فساد قرار دیا جائے گا۔

لیکن حنابلہ عقود کے مقتضیات اور آثار میں جمہور فقہا سے اختلاف رکھتے ہیں اور ان کا یہ اختلاف دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو "حریت تعاقد" اور "عقد" کے وقت طے کردہ شروط کے بارے میں ان کو دوسرے فقہاء سے ہے۔ حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عقود و شروط کی اصل اباحت ہے، اور کہ لوگ آزاد ہیں جس طرح کا چاہیں عقد (معاہدہ) کریں، اور جس طرح کی شروط چاہیں طے کریں، مگر جس بات پر باہمی رضامندی سے معاہدہ کریں گے اس کا پورا کرنا بغیر کسی پابندی کے واجب ہو گا، بشرطیکہ یہ عقد کسی حرام شئے پر مشتمل نہ ہو (مثلاً سود وغیرہ)، ایسا نہ ہو تو عاقد بالکل آزاد ہے جس شرط کو چاہے معاہدہ کا جزء و بنا لے، البتہ اگر یہ شرط کچھ اس طرح کی ہو جسے شارع نے حرام قرار دے دیا ہو، اور دلیل شرعی سے اس کی حرمت ثابت ہو تو بیشک یہ شرط فاسد ہو گی یا کم از کم اس کی بجا آوری لازمی نہ ہو گی۔

لیکن غیر حنابلہ اور بعض مالکیہ بھی یہ رائے رکھتے ہیں کہ عاقدین جس عقد یا جس شرط پر متفق ہوں، وہ اس وقت تک واجب الوفا نہ ہو گی جب تک کوئی شرعی دلیل وجوب وفا پر نہ قائم ہوتی ہو، کیونکہ ان کے نزدیک التزام کی حقیقت یہ ہے کہ جسے شرع نے لازم کیا ہو اور جہاں شارع کی طرف سے التزام کی دلیل موجود نہ ہو تو عاقدین میں سے کسی پر بھی یہ التزام عائد نہ ہو گا، ان کے نزدیک ہر عقد کے مقتضیات معین ہیں، اور وہی ہیں جنہیں شارع نے لازم قرار دے دیا ہے۔ اب ان پر کسی طرح کی زیادتی نہیں کی جا سکتی۔

اختلافِ فکر و نظر کا یہی وہ بنیادی نقطہ ہے، جہاں حنابلہ الگ ہو جاتے ہیں وہ اصلِ عقود، وجوب وفا کو قرار دیتے ہیں، جب تک کہ شرع کی طرف سے اس کی

طرف سے اس کی تحریم یا ممانعت ثابت نہ ہو، اس طرح حنابلہ نے عدمِ وفا کا دروازہ بند کر دیا ہے، اور وجوبِ وفا ہی کو اصل و اساس تسلیم کیا ہے، اس کے برعکس دوسرے فقہاء نے امتناع کے دروازے کو کھلا چھوڑ دیا ہے اور بابِ وفا کو بند کر دیا ہے۔

چند اہم مثالیں حریت تعاقد کے بارے میں، یہ تھا وہ مختصر سا موازنہ جسے ہم نے گذشتہ صفحات میں پیش کیا ہے، اور بقول امام ابن تیمیہؒ فقہائے اربعہ میں امام احمد ہی ایسے شخص ہیں جو عقود میں شروط کی آزادی دیتے اور ان کا اعتبار کرتے ہیں، پھر جس قسم کی شروط کو وہ درست سمجھتے ہیں ان کے بارے میں ان کے پاس حدیث واثر یا قیاس سے کوئی نہ کوئی خصوصی دلیل بھی موجود ہے۔

اب قبل اس کے کہ ہم وہ دلائل پیش کریں جنہیں حنابلہ اپنے مسلک کی تائید میں لاتے ہیں، اس اطلاق اور حریتِ تعاقد پر امام احمد سے مروی چند فروعی مثالیں پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ مقتضائے عقد کی عدم موافقت ہی کی صورت میں امتناعی مسلک اختیار کرتے ہیں۔

اب چند مثالیں ملاحظہ کیجیے۔

۱۔ نکاح میں مدتِ معلومہ کے لیے شرطِ خیار جائز ہے امام احمد اس بات کو درست سمجھتے ہیں کہ عاقدین میں سے کوئی اگر چاہے تو مدتِ معلومہ کے لیے شرطِ خیار کے ساتھ عقدِ زواج کر سکتا ہے، یعنی عاقدین نکاح میں سے اگر کوئی چاہے تو وہ اپنے لیے یہ شرط طے کرا سکتا ہے کہ عقد کے بعد ایک معین مدت کے اندر وہ عقد نکاح فسخ کر سکتا ہے اس طرح کہ اگر اس مدت تک فسخ نہ کیا گیا تو عقد باقی رہے گا۔ امام احمد نے اس شرط کو شاید اس لیے درست ٹھہرایا کہ اس کے خلاف کوئی دلیل شرعی موجود نہیں ہے، اور پھر بعض صورتوں میں اس کی ضرورت بھی پیدا ہو سکتی ہے، کیونکہ دونوں میاں بیوی بسا اوقات ایک دوسرے کے حالات سے پورے طور پر واقف نہیں ہوتے، اور

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۳۲۶۔ ج ۳۔ (حنیف بھوجیانی)

معاملہ زندگی بھر کا ہے، تو ضروری ہے کہ اسے انشاء عقد کے وقت پورا اختیار دیا جائے، لہٰذا مدتِ معلومہ کے اندر حق فسخ نکاح کی شرط ایک بہت بڑے محتمل ضرر کو دفع کرسکتی ہے، کیونکہ اس سے فریب خوردگی اور فریب کاری کا سدِباب ہوسکتا ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ مسئلہ محلِ نظر ہے [1]

۲۔ عورت کی طرف سے پیش کردہ شرطیں واجب الوفا ہیں

امام احمد نکاح میں ہر شرط کو جائز خیال کرتے ہیں، ان کی دلیل مندرجۂ ذیل حدیث ہے۔

"اِنَّ اَحَقَّ الشُّرُوْطِ اَنْ تُوْفُوْا بِہٖ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِہٖ الْفُرُوْجَ!" (صحیح بخاری)

اس بنیاد پر امام احمد شروط نکاح کو مبادلاتِ مالیہ (خرید و فروخت وغیرہ) کے شروط سے زیادہ اہم سمجھتے ہیں۔ بنابریں ان کے نزدیک نکاح کے وقت مرد یا عورت میں سے کوئی اگر کسی شرط کو منظور کرا لیتا ہے، اور شرط ماننے والا فریق اس کی پابندی نہیں کرتا تو وہ عقد زواج فسخ کرسکتا ہے، چنانچہ اس اصول کے ماتحت امام احمد کے نزدیک نکاح کے وقت عورت یہ شرط کرسکتی ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ پردیس نہیں جائے گی، یا یہ کہ وہ اپنا گھر نہیں چھوڑے گی، یا اس پر کوئی سوت نہیں لائی جائے گی، اور شرط کے عدمِ وفا کی صورت میں وہ فسخ نکاح کرسکتی ہے۔

۳۔ بیع میں شرط کا جواز

امام احمد بائع کے لیے یہ شرط جائز سمجھتے ہیں کہ ایک مدت معلومہ تک وہ اس کی منفعت سے فائدہ اٹھاتا رہے گا، مثلاً اس نے ایک مکان فروخت کیا اور یہ شرط لگا دی کہ ایک مدت معلومہ تک وہ اس

---

[1] بات یہ ہے کہ نکاح کے معاملات طویل گفتگوؤں کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور اس عرصہ میں یہ بات بآسانی ممکن ہے کہ دونوں فریق ایک دوسرے سے پوری واقفیت پیدا کرلیں، اور ہر بات کا جائزہ لے لیں، اس طرح کی شرط سے دوسرے فریق کو خواہ مخواہ کی پریشانی سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اس لیے امام مالک مشروط زواج سے منع کرتے ہیں (مصنف) [2] ہم امام احمد کی اس رائے سے متفق نہیں ہیں کہ نکاح پر شرط کی جاسکتی ہے جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب "نظریۃ العقد" میں اسے تفصیل سے بیان کردیا ہے۔ (مصنف)

میں سکونت رکھے گا تو یہ جائز ہے۔ جیسا کہ ذیل کی حدیث جابرؓ سے ثابت ہوتا ہے یعنی:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اشتریٰ جملہ واشترط جابر ظہرہ الی المدینۃ (بخاری)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جابرؓ سے اونٹ خریدا حضرت جابرؓ نے یہ شرط لگادی کہ مدینہ تک وہ اسے اپنی سواری میں رکھیں گے (اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط تسلیم فرمائی)

۴۔ غلام کی آزادی میں خدمت کی پابندی

امام احمد اسے بھی جائز قرار دیتے ہیں کہ کسی غلام کو آزاد کرتے وقت مالک یا کسی دوسرے کی خدمت کی شرط اس پر عائد کر دی جائے۔ دلیل یہ کہ حضرت ام سلمہؓ نے اپنے غلام کو اس شرط پر آزادی عطا کی کہ وہ زندگی بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کرتا رہے (مشکوٰۃ)

چند اور مثالیں!

اسی طرح بائع اگر یہ شرط کرے کہ مشتری اس فروخت شدہ چیز کو جب فروخت کرے تو اسی قیمت پر بائع کو فروخت کرے، امام احمدؒ کے نزدیک یہ شرط جائز ہے لیکن کسی خاص صورت میں اگر اس سے کوئی خرابی لازم آتی ہو تو ازالہ ہو جائے گا، مثلاً وہ مبیع اگر لونڈی ہو تو بائع کو چاہیئے کہ دوبارہ بیع کی صورت میں اس کو بطور بیوی نہیں رکھ سکتا، جیسا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ ایسے ہی کسی جائداد کو کوئی شخص فروخت کرے تو مشتری سے اس کے وقف کرنے کی شرط درست ہے، چنانچہ حضرت عثمانؓ نے ایسے کیا تھا، یا مثلاً کسی غلام کو بیچنے اور آزاد کرنے کی شرط کرے۔

اسی پہ دوسرے رفاہی کاموں کا قیاس ہو سکتا ہے۔

ملکیت مشروط ہو سکتی ہے

ان مثالوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام احمد اس بات کے قائل تھے کہ ملکیت تامہ کا کسی دوسرے شخص کی طرف انتقال، چند شروط کے ساتھ مقید ہو سکتا ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک شروط کی اصل اباحت ہے، اور اس لیے بھی کہ جن شروط پر عاقدین متفق ہوں تو وہ اپنی ضرورت کے

لیے ایسا کرتے ہیں۔ اور بغیر کسی شرعی دلیل کے ضروریات کی راہ میں حائل ہونا ایک تکلیف دہ اور ناگوار فعل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے دین میں کوئی ایسی بات نہیں رکھی ہے۔ جو لوگوں کے لیے خواہ مخواہ کی تکلیف اور اذیت کا سبب ہو۔

مذہب حنبلی کے جن فروع کا ہم نے اوپر ذکر کیا، یہ امام احمد کے مسائل و فتاویٰ سے ماخوذ ہیں، ان سے واضح ہوتا ہے کہ جہاں تک عقود و شروط کا تعلق ہے، امام احمد کا مسلک ائمۂ فقہ میں سب سے زیادہ وسعت اور کشادگی کا حامل ہے، ان کی فقہی منطق جو حدیث و آثار پر مبنی تھی، تقیید کے بجائے اطلاق اور منع کے بجائے اباحت کی قائل ہے، جب تک کہ کوئی مخالف دلیل نہ مل جائے۔

بعض دلائل ا حریت تعاقد کے سلسلہ میں اب ہم امام احمد کے مسلک سے متعلق مختصراً ان دلائل کا ذکر کرنا چاہتے ہیں، جنھیں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اپنے رسالہ میں درج کیا ہے۔

ا۔ ہر عہد واجب الوفا ہے یہ کہ قرآن کے عام حکم کے مطابق ہر عقد واجب الوفاء ہے، عقود کے سلسلہ میں وجوب وفا کی تاکید میں متعدد آیات وارد ہوئی ہیں مثلاً:۔

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا (۱۷ : ۳۴)

یعنی، عہد کی پابندی کرو، بلاشبہ عہد کے بارے میں باز پرس ہوگی۔

یا ایک دوسرے موقعہ پر ارشاد ہوا:

اَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ (۱۶ : ۹۱)

قرآن کریم سے یہ بات ثابت ہے کہ ہر تجارت، جو باہمی رضامندی پر مبنی ہو مباح اور جائز ہے، اور اس سے دونوں عاقدین کے حقوق مالی ثابت ہوتے ہیں، پس ہر وہ بات جو تجارت سے بسلسلہ عقود متعلق ہو، از روئے نص اس کی پابندی اور بجا آوری ضروری ہے، اسی طرح وہ تمام چیزیں جو تجارت سے مشابہت رکھتی ہیں، مثلاً مزارعت اور مساقاۃ، اور اجارہ کی تمام قسمیں واجب الوفاء ہیں، اس لیے کہ ان کی

بنیاد باہمی رضامندی پر ہے، اور یہی بجا آوری کا سبب ہے، اسی لیے عقود میں التزام اور الزام ناگزیر ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو آثار مروی ہیں ان سے بھی وفاءِ عہد کا وجوب ثابت ہے اور بے وفائی کی برائی اور مذمت وارد ہوئی ہے، لہٰذا ہر عقد کی پابندی اور بجا آوری واجب ہے، اگرچہ اس کے بارے میں کوئی واضح نص موجود نہ ہو، البتہ شرط یہ ہے کہ وہ عقد یا عہد کسی ایسے امر پر مشتمل نہ ہو جسے شارع نے حرام قرار دیا ہو یا جس کی ممانعت وارد ہوئی ہو۔

۲۔ عقود کا شمار عادات میں ہے نہ کہ عبادات میں

فقہاء کے ہاں عقود کا شمار عادات میں ہوتا ہے نہ کہ عبادات میں، اور عادات[1] میں نصوص کے الفاظ کافی نہیں بلکہ ان کے علل و معانی پر غور لیا جانا چاہیے، اس لیے کہ نصوص و آثار سے جو احکام ثابت ہیں وہ بھی لوگوں کے مصالح، جلبِ منافع اور دفعِ مضار پر مبنی ہیں اور عاقدین نے جو شرط لگائی ہے اس میں دونوں میں سے کسی کے فائدے، یا کسی کی مضرت کو ضرور مدنظر رکھا گیا ہے۔ اب اگر بغیر کسی شرعی دلیل کے ہم اس شرط کو کالعدم قرار دیں تو ہم شارع کی عطا کی ہوئی وسعت کو تنگی سے بدل دیں گے، اور اس کے اطلاق کے راستہ میں حائل ہوں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر وہ عقد یا عہد جس میں رضامندیٔ طرفین متحقق ہو جائے اور اس سے کسی حق کے نقل یا اس کے اسقاط کا پہلو نکلتا ہو، واجب ہے۔ اگرچہ اس کے لیے کوئی خاص دلیل موجود نہ ہو، اور جو شخص اس حق میں مانع آتا ہے وہ رضامندی کے اس قاعدہ کے مخالف ہے جو قرآن سے اور صحاح کی متعدد احادیث اور آثارِ مرویہ سے ثابت ہے۔

۳۔ معاملات مالیہ کی اصل حلت ہے

فقہ اسلامی میں یہ طے شدہ اصول ہے کہ اشیاء اور معاملات مالی کی اصل

---

[1] یہ بحث عام طور پر شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے کلام سے ماخوذ ہے (فتاویٰ ص۲۷۲ ج ۳) لیکن جیسا کہ ہم نے اوپر بھی کہیں اشارہ کیا ہے اس قسم کے اصول ہیں تو بلاشبہ اہم مگر ان کے استعمال کے لیے بہت حزم و احتیاط کی ضرورت ہے جو راسخین فی العلم کا کام ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

حلت یعنی ان کا حلال ہونا ہے، نہ کہ منع، اور عقود درحقیقت عبارت ہیں تعامل مالی کے ضوابط سے، پس اگر شارع کی ممانعت نہ ثابت ہو تو شروط خواہ کیسے ہی ہوں، جائز ہوں گے البتہ اگر ان کے خلاف کوئی شرعی دلیل موجود ہو تو حکم دلیل کے مطابق ہوگا۔

۴۔ شرط کا التزام نذر کے التزام کی طرح ہے شرط کا التزام ایسا ہی ہے جیسا نذر کا التزام، یہ التزام اس وقت تک باطل نہیں قرار دیا جا سکتا، جب تک قرآن یا حکم الٰہی سے اس کی ممانعت نہ ثابت ہوتی ہو، بلکہ حقوق عباد میں شروط حق تعالیٰ کی نذر سے زیادہ وسعت رکھتے ہیں، اور ان کا التزام نذرِ خداوندی سے زیادہ اہم اور واجب التعمیل ہے[1] اس لیے کہ نذر کا التزام عبادت ہے، اور عبادات کا جہاں تک تعلق ہے بندوں کو اس میں کسی قسم کا اختیار نہیں ہے، اور نہ انہیں یہ حق پہنچتا ہے کہ جو بات واجب نہ ہو اسے اپنے اوپر واجب کرلیں۔ اور بحکم

"ولیوفوا نذورھم" اپنی نذریں پوری کرو۔

نذر کا پورا کرنا واجب ہے جبکہ وہ عباداتِ ثابتہ کی قبیل سے ہو۔ لیکن معاملات کا باب تو عبادات سے زیادہ وسیع ہے، اور جب نذر کی پابندی اور بجا آوری اس تنگی کے باوجود واجب ہے تو پھر اس وسعت اور کشادگی کے ہوتے ہوئے معاملات میں عہد و عقد کی پابندی اور بجا آوری تو بدرجۂ اولیٰ ضروری اور ناگزیر ہے۔

تعلیق امام احمد کی نظر میں امام احمدؒ نے حریتِ التعاقد کے سلسلہ میں ایک اور دروازہ بھی کھول دیا ہے، جسے دوسرے فقہاء نے بند کر دیا تھا، یہ ہے تعلیق کا باب، امام احمد کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ جن عقود و تملیکات سے عقد کے وقت ملک ثابت ہو جاتا ہے، اور عقودِ نکاح مستقبل کی کسی شرط پر معلق نہیں ہو سکتے، یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے، لیکن حافظ ابنِ قیمؒ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک معلق

---

[1] اعلام الموقعین لابن القیم صفحہ ۳۴۴ ج ۳۔

عقود جائز تھے اور وہ ان کے التزام کو اس حدیث کی بنا پر واجب قرار دیتے ہیں کہ

"المسلمون عند شروطهم الا شرطاً احل حراما او حرم حلالا"

(ترمذی)

مسلمانوں کی تمام شرائط جو باہمی رضامندی پر مبنی ہوں جائز ہیں سوا ایسی شرط کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیتی ہو۔

ابن قیم فرماتے ہیں:۔

"عقود کی تعلیق، ان کا فسخ و تبرع اور التزام وغیرہ ایسے امور ہیں جو ضرورت یا حاجت یا مصلحت پر مبنی ہوتے ہیں، اور ان سے مکلف کسی طرح بھی بے نیاز نہیں ہو سکتا، اور امام احمد سے یہ بات ثابت ہے کہ وہ نکاح کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دینا جائز سمجھتے تھے اور یہ مسلک درست ہے، جب طلاق مزدوری وغیرہ عقود معلق ہو سکتے ہیں تو نکاح کیوں نہیں معلق ہو سکتا؟ امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے مزارع سے یہ شرط کی تھی کہ اگر بیج میرا ہو تو شرح یہ ہوگی، اور تمہارا بیج ہو تو شرح فلاں! خود امام احمد نے اپنا جوتا رہن رکھا اور مرتہن سے فرمایا اگر میں فلاں وقت تک یہ رہن چھڑا لوں تو خیر، ورنہ یہ تمہارا ہو جائے گا[1]"

نصوص بالا سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ امام احمد صیغۂ معلقہ کے ساتھ انشاء عقد کے قائل تھے، عام اس سے کہ یہ عقد تملیکِ اعیان سے متعلق ہو یا تملیکِ منافع سے، نیز عام اس سے کہ اس کا تعلق اسقاطِ حق سے ہو یا التزام سے، اس طرح امام احمد دوسرے تمام عقود کی طرح کسی شرط کے ساتھ عقد نکاح کی تعلیق کے بھی قائل تھے، حافظ ابن قیم فرماتے ہیں کہ عقود میں بنیادی اور اساسی چیز ضرورت اور حاجت ہے۔ پس جو عہد یا عقد کسی خاص شرط کے ساتھ معلق ہوگا، اس ضرورت یا حاجت کی تکمیل لازمی طور پر اس تعلیق پر منحصر ہوگی۔ لہٰذا واجب ہے کہ یہ حاجت پوری کی جائے، اور عقد برقرار رکھا جائے، ورنہ یہ ایک قسم کی تنگی ہوگی جس میں کوئی مصلحت نظر نہیں آتی، نہ اس کی تائید و حمایت میں کوئی دلیل ہے، اور بلا وجہ پابندی ایسی تنگی ہے جس سے شارع نے

[1] اعلام الموقعین ص ۳۳۸ ج ۳

منع کیا اور اسے حرام قرار دیا ہے۔

نرخ معیّن کیے بغیر سودا ہو سکتا ہے

ہم دیکھتے ہیں عقود کے معاملہ میں امام احمد کا مسلک فقہِ جدید کے مقابلہ میں بھی زیادہ کشادہ نظر آتا ہے، مثلاً اس بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں جس میں کوئی قیمت نہ طے کی جائے، بلکہ مروجہ نرخ ہی قیمت مان لیا جائے، جو ایک خاص وقت میں عاقد سے طے پا جائے، ابن قیم نے اعلام الموقعین میں لکھا ہے :۔

"ایسی بیع کے جواز کے بارے میں جس میں عقد کے وقت کوئی قیمت طے نہ ہو، بلکہ متعارف نرخ پر چھوڑ دیا جائے، فقہاء کا اختلاف ہے، مثلاً نان بائی، قصائی، اور گندھی وغیرہ، ان سے ضرورت کی چیزیں ہر روز لی جاتی ہیں، پھر مہینہ یا سال کے اختتام پر حساب کر لیا جاتا ہے، اور قیمت دے دی جاتی ہے۔ اکثر فقہاء اس کے خلاف ہیں، اور اس لین دین کو فاسد اور لی ہوئی چیز کو مالِ مغصوبہ قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ جس مال پر قبضہ کیا گیا، وہ عقد فاسد پر مبنی ہے، اور وہ چیز اب تک بائع کی ملکیت ہے، اس صورت سے نجات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک مال لیتے وقت بھاؤ تاؤ نہ کر لیا جائے، خواہ اس کی قیمت کم ہو یا زیادہ —!

لیکن یہ ایسی صورت ہے جس سے مفر نہیں، ہر ملک اور ہر زمانہ میں لوگوں کا اس پر عمل درآمد رہا ہے کہ ایسی بیع کو جس کا نرخ اور قیمت نامعلوم ہو جائز سمجھتے رہے ہیں، یہ معمول بہ فعل ہے اور بالکل جائز ہے، اور امام احمد سے اس کا جواز ثابت ہے، ہمارے شیخ (امام ابن تیمیہ) نے بھی اسی مسلک کو اختیار کیا ہے، میں نے سنا ہے، وہ فرماتے تھے کہ مشتری کے لیے بھاؤ تاؤ کرنے کے مقابلہ میں یہ صورت زیادہ خوشگوار اور پسندیدہ ہے، اور جو لوگ اس سے منع کرتے ہیں عملی طور پر خود ان کے لیے بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ اس سے دامن بچا سکیں، بلکہ وہ خود اپنی روزمرہ کی زندگی میں اس پر عمل درآمد کرتے ہیں، اور قرآن سنتِ رسول ص،

اجماعِ امت، قولِ امام، اور قیاسِ صحیح کسی چیز سے بھی اس بیع کی حرمت ثابت نہیں کی جا سکتی۔[۱]"

یہ بیع کی ایسی صورت ہے جو موجودہ زمانہ میں کثرت کے ساتھ عمل پذیر ہے، عام فقہاء سے تو اس کا جواز مشکل ہے، لیکن امام احمد نے اس کے جواز پر مہرِ تصدیق ثبت کر دی، اور ان بزرگوں نے بھی جو شریعت کا مقصد، غایت اصلاحِ ناس اور اقامتِ حق خیال کرتے ہیں۔

امام احمد کے ہاں شروط کا احترام

ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام احمد متعاقدین کے شروط کا اس درجہ احترام کرتے تھے کہ وہ ان شروط کو جو عقد سے پہلے ہوں، لیکن ہوں نیت میں، عقد ہی سے ملحق مان لیتے تھے، اور التزام کے اعتبار سے ان شروط پر بھی وہی حکم لگاتے تھے جو شروط مقارنہ پر، اہلِ مدینہ کا بھی یہی مسلک ہے، ان کے نزدیک ہر شرط سابق محترم ہے، جب تک کہ عہد و عقد باقی ہے، اور جو قول و قرار کے وقت لفظ کا جامہ نہ پہن سکی۔ لیکن عاقدین کی نیت میں موجود تھی۔

اس طرح آپ نے ملاحظہ فرمالیا کہ امام احمد نے آثار سلف کو اپنا استاذ اور رہنما بنایا تھا اور ان ہی کی شاگردی کرتے تھے، انہی کی روشنی میں چلتے تھے، اور اس راستہ سے وہ کبھی روگردانی نہیں کرتے تھے، ان کی روح اسی نور سے روشنی پاتی تھی۔ آپ کے اس مسلک نے لوگوں کو عقود و معاملات میں تنگی کی بجائے وسعت اور کشادگی دی، اور جس کی بدولت منع کے بجائے جواز و اباحت ملا۔

ہاں! اس سے یہ بھی واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ سلف صالح کی طرف رجوع کرنا، اور ان کے بنائے ہوئے راستہ پر چلنا، دشواری اور تنگی کو دعوت دینا ہے، ان کو ان آثار اور حقائق کی ماہیت سے آشنائی ہی

---

[۱] اعلام الموقعین ص ۴۲ ج ۴

نہیں حاصل ہو سکی، وہ نہیں جانتے کہ صحابہؓ نے اس راستہ کو کس طرح طے کیا؟ اور ان مشکلات پر کس طرح قابو پا لیا، جو اس دین کو پیش آئیں، جو لوگوں کے لیے رحمت بن کر نمودار ہوا تھا۔

گذشتہ باب میں ہم تفصیل سے بتا چکے ہیں کہ عقود و شروط کے معاملہ میں مذہب حنبلی اپنے اندر کیسی وسعت اور کشادگی رکھتا ہے، اب ہم اس مذہب کے اس پہلو سے بحث کریں گے جو تشدد اور سختی پر مبنی ہے، لیکن قبل اس کے کہ ہم اصل موضوع پر گفتگو کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان عام اسباب کو بھی زیر بحث لے آئیں جنہوں نے اس مذہب کو تشدد میں شہرت دے دی ہے۔

بات یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نزاہت، شرفِ نفس، دین کی حفاظت و صیانت، آثار سلف سے استمساک اور ان کی محافظت کے سلسلہ میں اپنی ذات گرامی پر زیادہ سے زیادہ تشدد روا رکھتے تھے، وہ اگرچہ دوسروں کے لیے خلفا و سلاطین کی مالی اعانت سے منتفع ہونا روا رکھتے تھے لیکن خود اپنی ذات کے لیے اسے سخت ناپسندیدہ قرار دیتے تھے، مثلاً ان کی رائے تھی کہ مکانوں کے کرایہ کی آمدنی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لیکن اس بنا پر کہ بعض صحابہؓ نے اس کا فتویٰ دیا ہے خود لازماً اس سے زکوٰۃ ادا کرتے تھے، اگرچہ رائے ان کی بھی یہی تھی کہ یہ زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن ان کی وضع احتیاط کا تقاضا یہی تھا کہ اسے اپنے اوپر واجب کر لیں۔

تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے امام احمد کے اتباع بھی اسی رنگ میں رنگے ہوئے نظر آتے ہیں، چنانچہ ان میں سے اکثر حضرات جو امام احمد کی زندگی کو دلیل راہ اور ان کے مسلک کو درست سمجھتے تھے، ان پر زہد و تقشف غالب آ گیا۔ انہوں نے اپنے نفس پر سختیاں شروع کر دیں، ان میں سے جو لوگ غلو پسند تھے، انہوں نے دینی معاملات میں عوام پر بھی تشدد کا دروازہ کھول دیا۔ چنانچہ ابن اثیر نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے

کہ ۳۲۳ھ میں حنابلہ کی مذہبی تشدد پسندی کی وجہ سے بغداد میں فتنہ وفساد کی صورت پیدا ہوگئی۔[۱] انہوں نے لوگوں پر نبیذ چھڑکی، فوجی افسروں کے گھروں پر حملہ کیا، نغمہ وموسیقی کے سازوآلات توڑ دیئے، گانے بجانے، پیشہ کرنے والی عورتوں کو مارا پیٹا، جب کسی آدمی کو کسی عورت کے ساتھ چلتے دیکھا، روک لیا، اور پوچھ گچھ شروع کردی کہ تم دونوں میں باہمی کیا تعلق ہے؟ ایسا شاذونادر ہی ہوتا تھا کہ کوئی ان کی زد میں آنے کے بعد بچ جائے، انہوں نے شافعیہ پر بھی بہت زیادہ سختیاں کیں، اور شیعوں کو بھی عصمتِ ائمہ کے عقیدے کی وجہ سے ہدف تغلیط بنایا، یہاں تک کہ خلیفہ نے انہیں ڈرایا اور دھمکایا۔ ان کے مناظروں پر پابندی عائد کردی، اور انہیں مجبور کردیا کہ اپنے مذہب کے بارے میں رفق سے کام لیں۔

یہ صورت معاصرین کے ساتھ تھی، بعد میں جو نسلیں آئیں انہوں نے ان واقعات کی روشنی میں حنابلہ کی تشدد پسندی کو اتنا محسوس کیا کہ حنبلیت اور تشدد ہم معنیٰ الفاظ ہوکر رہ گئے۔

ہر تشدد پسند، حنبلی کہلانے لگا طہارت اور نجاست کے معاملہ میں بھی حنابلہ کی تشدد پسندی کے خاص طور پر زیادہ شہرت حاصل ہوئی اور نوبت بایں جارسید کہ ہر اس آدمی کو جو مسائلِ طہارت میں وسوسہ کی حد تک پہنچ گیا ہوا سے "حنبلی" کہا جانے لگا۔ یہاں مصر میں تو مقامِ مدح، یا عبادت، طہارت، اور نجاست کے غلو کے سلسلہ میں حنبلیت ہی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ ہم نے فقہ حنبلی میں اس بات کا کھوج لگایا تو محسوس کیا، واقعی بات یہی ہے، اور طہارت وغیرہ مسائل میں حنبلیت کو مبالغہ اور تشدد کا جو ہم معنیٰ سمجھ لیا گیا ہے، وہ کچھ غلط نہیں ہے۔

اب ہم ذیل میں اس تشدد کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں:۔

---

[۱] ممکن ہے یہ بات درست ہو اور حنابلہ سے غلو وتشدد کا ارتکاب ہوگیا ہو، لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ ان دنوں بدعقیدہ اور بدکردار لوگوں نے بھی ادھم مچا رکھا تھا۔ ایسے حالات میں عملِ جراحی ہی کام دیتا ہے اور اس میں غلو بلاشبہ مستحسن نہیں مگر ایسے لوگوں کو معذور سمجھنا چاہیئے۔ (حنیف بھوجیانی)

۱۔ کتّے اور سُور کا جھوٹا کیسے پاک کیا جائے؟

جس برتن میں کتّا منہ ڈال دے یا جس چیز کو وہ جھوٹا کر دے،

اس مسئلہ میں شافعیہ کی طرح حنابلہ کا مسلک بھی یہ ہے کہ جس برتن میں کتّے نے پیلے سے وہ نجس ہوگیا اور اس کی تطہیر کے لیے ضروری ہے کہ اسے چند مرتبہ دھویا جائے، اور ایک مرتبہ مٹی سے مانجھ بھی لیا جائے کتّے اور سُور کی حیثیت حنابلہ کے نزدیک ایک ہے، یہاں تک تو دونوں متفق ہیں، اس کے علاوہ دو باتوں میں دونوں مسلک مختلف ہوگئے ہیں۔ ایک یہ کہ حنابلہ کے نزدیک اس معاملہ میں کتّے اور سور کی حیثیت ایک نہیں ہے، کیونکہ وہ کتّے کے مقابلہ میں زیادہ نجس ہے، دوسرا یہ کہ شافعیہ کے نزدیک کتّے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونا چاہیئے، جن میں سے ایک مرتبہ پاک مٹی سے مانجھا جائے۔ لیکن امام احمدؒ سے نشد دیلیے ہوئے ایک قول مروی ہے کہ سات مرتبہ کے علاوہ آٹھویں مرتبہ پاک مٹی کے ساتھ دھونا لازمی ہے۔ دلیل میں یہ حدیث لائے ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا ولغ الکلب فی الاناء فاغسلوہ سبع مرات وعفروہ الثامنۃ بالتراب	جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ پانی سے اور آٹھویں مرتبہ پاک مٹی سے دھونا چاہیئے۔

اور شافعیہ اور حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعاً اولاھن بالتراب۔	جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ دھونا چاہیئے، پہلی مرتبہ مٹی سے۔

امام مالکؒ اس مسلک[۱] کو خلافِ اصول قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے کتّے کے شکار کو مباح قرار دیا ہے، پھر وہ چیز نجس کیسے ہوسکتی ہے جسے وہ مس کرے؟ جبکہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول کتّے کے شکار کے بارے میں موجود ہے:

---

[۱] امام مالکؒ اس حدیث کی رو سے سات دفعہ دھونے کے قائل ہیں جیسا کہ مؤطا اور اس کی شرح زرقانی جلد اول میں ہے۔ (حنیف)

"وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ" (۵:۴)

چنانچہ مالکیہ کتے کو نجس نہیں قرار دیتے، البتہ حنفیہ اسے بھی نجس مانتے ہیں اور اس کے جھوٹے کو بھی، اور اس کی طہارت کے لیے وہی طریقہ قرار دیتے ہیں جو دوسری نجاستوں سے طہارت کے لیے ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اسے نجس مانتے ہیں، لیکن اس کی نجاست کو دوسری نجاستوں کے مقابلہ میں زیادہ غلیظ قرار دیتے ہیں، اور طہارت کے لیے سات مرتبہ ــــ ایک دفعہ مٹی کے ساتھ لازمی قرار دیتے ہیں، امام احمد ــــ ایک سخت قول کی رو سے ــــ ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں، اور وہ سات مرتبہ کے بجائے آٹھ مرتبہ دھونا ضروری قرار دیتے ہیں،

۲۔ دوسرے فقہا سے اختلاف

مذہب حنبلی کے تشدّد کی ایک اور مثال یہ ہے کہ فقہ کے مذاہب ثلاثہ، کتے کے علاوہ دوسری نجاستوں کے دُور کرنے کے لیے دھونے کی تعداد نہیں مقرّر کرتے بلکہ اسے کافی سمجھتے ہیں کہ اچھی طرح پانی سے دھولیا جائے یہاں تک کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے، اور رنگ و بدبو کی صورت میں جو اس کے آثار ہیں وہ مٹ جائیں، یا کم از کم گمانِ غالب یہ ہو جائے کہ اب نجاست کا کوئی اثر موجود نہیں ہے، یا اگر کچھ باقی ہے تو ایسا جسے دُور کرنا ناممکن ہے۔

یہ تو ہے اسلامی فقہ کے مذاہب کا عام مسلک، لیکن امام احمد کے مسلک کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، ایک تو یہ کہ ہر نجاست کو سات مرتبہ دھویا جائے، خرقی نے اس اس روایت کو قبول کیا ہے، اور مصنف مغنی نے اسی کو ترجیح دی ہے، اور دوسرے یہ کہ اتنا پانی بہایا جائے کہ نجاست پورے طور پر زائل ہو جائے۔

پہلی روایت کی دلیل ابن عمرؓ کا یہ فتویٰ ہے کہ انھوں نے فرمایا:

---

۱ امام مالکؒ کتے کی نجاست کے قائل نہ ہوں لیکن کتے کے جھوٹے سے سات مرتبہ دھونا ان کا مسلک بھی ہے اسی بنا پر وہ اس حدیث کو اپنی کتاب مؤطا میں لائے ہیں، جیسا کہ گذشتہ صفحات کے کسی حاشیہ میں اس کا ذکر کیا گیا ہے (حنیف)

"نجاستوں کے زائل کرنے کے لیے ہمیں سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا ہے!"

نیز اس لیے کہ برتن میں کتے کے منہ ڈالنے کے سلسلہ کی حدیث پر باقی نجاستوں کو قیاس کر لیا گیا ہے۔

ہم بتا چکے ہیں کہ مغنی کے مصنف روایتِ عدد کو ترجیح دیتے ہیں، وہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:۔

"قاضی (غالباً ابو یعلیٰ) کہتے ہیں کہ امام احمدؒ کے ظاہر قول سے خرقی کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اور وہ تمام نجاستوں میں عدد کا وجوب ہے! یعنی سات مرتبہ دھونا، اب رہ گیا نجاستوں کا مٹی سے دھونا تو اس کے لیے دو طرح قیاس ہو سکتا ہے۔

(۱) برتن میں کتے کے منہ ڈالنے والی حدیث پر قیاس کر کے اسے واجب قرار دیا گیا۔

(۲) دوسرے یہ کہ مٹی سے دھونا واجب نہیں ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خون وغیرہ کو صرف دھو لینے کا حکم دیا ہے۔ مٹی سے دھونے کا حکم صرف اس صورت میں ہے جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے، لہٰذا واجب یہی ہے کہ اسے صرف اسی حد تک رکھا جائے![1]"

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حنابلہ دوسرے فقہاء کے برعکس دینی معاملات میں کس طرح تشدد سے کام لیتے ہیں، چنانچہ نجاست دھونے کے سلسلہ میں ان کا اشتراطِ تعدد اور وہ بھی سات مرتبہ، اور پھر مزید مبالغہ کر کے مٹی سے دھونے کی شرط، ہر قسم کی نجاست دُور کرنے کے سلسلہ میں وجوب، یہاں تک کہ اس کا کوئی اثر باقی نہ رہ جائے حنابلہ کے علاوہ تطہیر نجاسات میں کسی نے بھی اتنا مبالغہ روا نہیں رکھا ہے،

۳۔ **مشکوک پانی کی موجودگی میں تیمم ہو سکتا ہے؟** | طہارت کے سلسلہ میں حنابلہ

---

[1] المغنی ص ۴۶ ج ۱

کے تشدّد کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ مثلاً ایک شخص کے پاس دو برتن ہیں، ان میں سے ایک نجس ہے ایک طاہر ہے، اور اس شخص کو یہ نہیں یاد کہ ان میں سے نجس کون ہے اور طاہر کون؟ حنابلہ کہتے ہیں کہ دونوں برتنوں کا پانی بہا دیا جائے اور وضو کے بجائے تیمّم کرنا چاہیئے مگر جمہور فقہا، اس رائے کے خلاف ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ ایسے موقعہ پر تحرّی کو واجب قرار دیتے ہیں، یعنی آدمی ظنِ غالب سے کام لے کر اس پر عمل کرے۔ جس برتن کے متعلق غور کرنے کے بعد ظنِ غالب پانی کی طہارت کا ہو جائے تو ایسی صورت میں تیمّم درست نہ ہوگا، بلکہ وضو واجب ہوگا، ابن ماجشون جو مالکی ہیں فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں آدمی دونوں برتنوں کے پانی سے ایک ایک وضو کرے گا اور نماز پڑھ لے گا۔

لیکن حنابلہ اس موقعہ پر بھی تشدّد سے کام لے کر دونوں برتنوں کے پانی کو گرا دینا ضروری قرار دیتے ہیں اور تحرّی کو جائز نہیں سمجھتے، بلکہ امام احمد کی طرف ایک روایت یہ بھی منسوب ہے کہ پانی بہا دینے سے پہلے تیمّم صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اگر ان دونوں برتنوں کا پانی بہانے سے پہلے تیمّم کر لیا جبکہ آبِ طاہر بہرحال اس کے پاس ہے تو اس کی موجودگی میں تیمّم کیسے جائز ہو سکتا ہے؟ البتہ اگر وہ دونوں برتنوں کے پانی کو گڈمڈ کر دے، یا بہا دے تو بے شک تیمّم جائز ہوگا، کیونکہ اب اس کے پاس آبِ طاہر باقی نہیں رہا۔ امام احمد سے ایک دوسری روایت منقول ہے کہ وہ پانی بہانے سے پہلے تیمّم کو جائز سمجھتے ہیں، صاحبِ مغنی کہتے ہیں:

"یہی مسلک صحیح ہے، اس لیے کہ وہ شخص پاک پانی اپنی ناواقفیت کے باعث استعمال کرنے پر قادر نہیں ہے[1]۔"

۴۔ مشرکوں کے برتن پاک ہیں یا نہیں؟

حنابلہ کے تشدّد کی ایک اور مثال یہ ہے کہ ان کے بعض فقہاء کہتے ہیں کہ جن برتنوں کو مجوس اور مشرک استعمال کرتے ہیں وہ بغیر تطہیر کے استعمال نہیں کیے جا سکتے

---

[1] المغنی، ج ۱ ص ۵۲

البتہ یہود و نصاریٰ کے برتن استعمال کیے جا سکتے ہیں، کیونکہ وہ طاہر ہیں۔

جن فقہاء کا یہ قول ہے کہ بت پرستوں اور مشرکوں کے برتن تطہیر سے پہلے نہیں استعمال کیے جا سکتے ان میں قاضی[1] بھی ہیں، دلیل ان کی یہ ہے کہ مشرکوں کے برتن ان کے کھانے پینے کے اثرات سے خالی نہیں ہو سکتے اور ان کے ذبائح مردار کے حکم میں ہیں۔ مگر ابو الخطاب[2] کا قول ہے کہ بت پرستوں اور مشرکوں کے برتن بھی اہل کتاب کے برتنوں کی طرح مباح الاستعمال ہیں، جب تک ان کی نجاست کا یقین نہ ہو جائے، امام شافعیؒ اور دوسرے تمام ائمہ کا یہی مسلک ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اور آپؐ کے صحابہؓ نے ایک مشرک عورت کے برتن سے وضو[3] فرمایا۔ نیز یہ کہ اصل طہارت ہے جو شک سے زائل نہیں ہو سکتی۔

حنابلہ کے نزدیک ایک قاضی ابو یعلیٰ[4] کا قول ترجیح رکھتا ہے، یعنی بت پرستوں اور مشرکوں کے برتن دھوئے بغیر استعمال نہیں کیے جا سکتے، اس لیے کہ امام احمد کا ظاہر کلام اسی مسلک پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ ان سے مروی ہے کہ انہوں نے مجوس کے بارے میں فرمایا:

> "مجوس کا پکایا ہوا کھانا نہیں کھایا جا سکتا، ہاں ان کے پھل پھلاری کھائے جا سکتے ہیں۔"

جس کا مطلب یہی نکلتا ہے کہ مجوس کے مستعملہ برتن ان کے نزدیک ناپاک ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حنابلہ طہارت کے مقابلہ میں نجاست کے پہلو کو غالب رکھتے ہیں۔ حالانکہ اشیاء میں اصل طہارت ہی ہے، احتیاط میں ان کے تشدد و مبالغہ کی یہ انتہا ہے۔

---

[1] اصل کتاب میں اسی طرح ہے، مگر مغنی ابن قدامہ (۶۹ ج ۱) میں صرف "قاضی" ہے، اور اس سے مراد حنابلہ کے ہاں قاضی ابو یعلیٰ ہوتے ہیں۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] یہ بھی ایک حنبلی فقیہ ہیں۔ (حنیف بھوجیانی)

[3] یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے (")

[4] اصل میں اسی طرح ہے، مگر مراد یہاں بھی ابو یعلیٰ ہیں۔ (حنیف بھوجیانی)

۵۔ نیند سے اُٹھتے وقت ہاتھ دھونے ضروری ہیں

اس سلسلے کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ امام احمدؒ کے صحیح قول کے مطابق نیند سے اُٹھ کر ہاتھ دھونے واجب ہیں، ہاتھ دھو کر پانی میں ہاتھ ڈالا جا سکتا ہے، دوسرے فقہا کے ہاں یہ مسئلہ استحبابی ہے، امام احمد اور حنابلہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا استیقظ احدکم من نومہ فلیغسل یدیہ قبل ان یدخلھما الاناء ثلاثا، فان احدکم لا یدری این باتت یدہ۔

اس حدیث میں امام احمد امر کو وجوب کے لیے کہتے اور منع کو تحریم کے لیے قرار دیتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ امر استحبابی ہے۔

۶۔ مضمضہ اور استنشاق، واجب ہے یا سنّت؟

طہارت میں امام احمد کے اتباع کا ایک مسئلہ اور ہے جس میں تشدد سمجھا گیا ہے، اور جس میں وہ دوسرے تین مذاہب سے منفرد ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ حنابلہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا، اور کلی کرنا) کو واجب قرار دیتے ہیں، درآں حالیکہ فقہائے مذاہب ثلاثہ ان دونوں چیزوں کو سنن وضو میں شمار کرتے ہیں نہ کہ فرائض میں، کیونکہ فرائض وضو کا ذکر قرآن مجید میں آ چکا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔ (۵ : ۶)	اے ایمان والو! جب تم نماز کے لیے اٹھو تو اپنا چہرہ اور کہنیوں تک دونوں ہاتھ اور ٹخنوں تک دونوں پاؤں دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو،

لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ مضمضہ اور استنشاق وضو میں بھی اسی طرح ضروری ہے جس طرح غسل میں واجب ہے، اس لیے کہ منہ اور ناک دونوں "چہرے" میں آ جاتے ہیں، اور اس کا دھونا وضو میں واجب ہے، اور مضمضہ اور استنشاق کو بھی شامل ہے، ایک دلیل

ان کی یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

من توضأ فلیستنشق — "جو شخص وضو کرے اسے ناک میں بھی پانی ڈالنا چاہیئے!"

نیز حضرت عائشہ رضؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی مضمون کی ایک روایت کی ہے۔

اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مضمضہ اور استنشاق پر مداومت کرنا، ان کے وجوب کی دلیل ہے۔

امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو حنابلہ ترجیح دیتے ہیں، جن کا مقتضا مضمضہ اور استنشاق کا وجوب ہی ہے، یعنی ان دونوں کے بغیر وضو نہیں ہو سکتا، لیکن ایک دوسری روایت بھی ہے، جو ان دونوں کو وضو میں مسنون، اور وضو وغسل میں ساتھ واجب قرار دیتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابوثورؒ کی یہی رائے ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے نزدیک، غسل و وضو دونوں میں یہ مسنون ہیں، اس لیے کہ یہ دونوں امورِ فطرت سے تعلق رکھتے ہیں۔

۷۔ اونٹ کا گوشت ناقضِ وضو ہے؟

طہارت کے ان فروعی مسائل میں جن میں امام احمد تشدّد برتتے ہیں، ایک اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو کا مسئلہ بھی ہے۔ امام احمد کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو واجب ہو جاتا ہے، اونٹ کا گوشت خواہ وہ کچا ہو یا پکا ہوا، بہر حال ناقضِ وضو ہے، اسے کھانے کے بعد بغیر تازہ وضو کیے نماز نہیں پڑھی جا سکتی اس مسلک سے دوسرے فقہی مذاہب اختلاف رکھتے ہیں۔ امام احمدؒ اپنے اس مسلک کی تائید میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں۔

توضؤا من لحوم الابل، ولا توضؤا من لحوم الغنم!" (مشکوٰۃ) — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کر لیا کرو، البتہ بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کی ضرورت نہیں۔

جمہور فقہا اس حدیث سے استدلال کو قبول نہیں کرتے، وہ کہتے ہیں اسے ایک دوسری حدیثِ نبوی نے منسوخ کر دیا ہے اور وہ یہ ہے۔

الوضوء مما یخرج لا مما ید خل (مغنی)	جو چیزیں بطن انسان سے باہر نکلتی ہیں (مثلاً پیشاب، پاخانہ، ریاح، خون وغیرہ) ان کے بعد وضو کرنا چاہیئے اور جو چیزیں بطنِ انسان میں داخل ہوتی ہیں ان سے وضو لازم نہیں آتا۔

اس کے علاوہ حضرت جابر رضؓ کی وہ حدیث ہے جسے امام ابوداؤد نے روایت کیا ہے:

کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل یہ تھا کہ آگ پر پکی ہوئی چیزوں کے کھانے کے بعد آپؐ نے وضو کرنا ترک کر دیا تھا۔

حنابلہ پہلی روایت کو رد کر دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ آنحضرتؐ سے ثابت نہیں، بلکہ ابنِ عباس رضؓ کا قول ہے، اس کے مقابلہ میں لحومِ ابل والی حدیث مرفوع ہے، اور زیادہ صحیح بھی، دوسری حدیث کے بارے میں صاحبِ مغنی کا قول ہے:

"جابر رضؓ کی حدیث ہماری حدیث سے معارض نہیں ہے، کیونکہ وہ صحیح بھی ہے اور خاص بھی، اور جابر رضؓ کی حدیث عام، اور عام، خاص پر محمول ہوتا ہے!"

پھر فرماتے ہیں:

"اگر یہ کہا جائے کہ جابر رضؓ کی حدیث متاخر ہے، لہٰذا ناسخ ہے تو ہم کہیں گے چار وجوہ سے یہ نسخ درست نہیں ہے۔

(۱) یہ کہ لحوم ابل کے سلسلہ میں وضو کا حکم پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو نہ کرنے والی حدیث سے متاخر ہے۔

(۲) کوئی شخص اگر اونٹ کا گوشت کھائے گا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے

گا، اس لیے نہیں ٹوٹے گا کہ وہ آگ پر پکا ہُوا ہے، بلکہ اس لیے ٹوٹے گا کہ اس نے اونٹ کا گوشت کھا لیا جو بجائے خود ناقض وضو ہے؛

(۳) جابر رضؓ کی حدیث عام ہے، اور عام سے خاص منسوخ نہیں ہوتا، اس لیے کہ نسخ کے شروط میں یہ داخل ہے کہ دونوں میں جمعِ قول ممکن نہ ہو، اور خاص وعام کے مابین تطبیق ممکن ہے، بایں طور کہ عام کو اپنی جگہ رکھا جائے، اور خاص کو اپنی جگہ۔!

(۴) نقض وضو کی حدیث صحیح ہے مستفیض ہے، اس کی قوت صحت و استفاضہ وخصوص ثابت ہے، اور دوسری حدیث ضعیف ہے[1]"

علاوہ ازیں بعض (محقق) حنابلہ نے اس مسئلہ کی کہ "اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو ضرور کرنا چاہیئے" عقلی توجیہ یوں کی ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے دل میں قساوت اور غلظت پیدا ہوتی ہے، پھر عرب لوگ اس کے کھاتے میں بہت افراط کرتے تھے، بلکہ حرام ہونے سے قبل اس کے ساتھ شراب کا استعمال بھی ان کے ہاں بکثرت ہوتا تھا۔ بنا بریں یہ ضروری ٹھہرا کہ نماز میں حاضری کے وقت وضو کر لیا جائے تاکہ پیٹ کی شہوت، اور اللہ تعالیٰ کی عبادت میں یہ وضو حدِ فاصل ہو جائے۔

غرض کہ لحمِ ابل کے سلسلہ میں بھی امام احمد اپنے مسلک میں باقی تینوں اماموں سے منفرد ہیں۔ یعنی یہ کہ اونٹ کا گوشت ان کے نزدیک ناقض وضو ہے[2]۔

---

[1] المغنی ص۱۷۹ ج ۱۔

[2] فقہی اصطلاح میں "تشدد" کا اطلاق بلا دلیل سختی پر ہوتا ہے۔ مصنف نے جس قدر مثالیں دی ہیں ان میں امام احمد کے مسلک کی بنیاد ٹھوس دلائل پر ہے، اور اس میں شک نہیں کہ احادیثِ صحیحہ کے ظاہر الفاظ حضرت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کی تائید کرتے ہیں، پھر معلوم نہیں مصنف ان مسائل کو "تشدد" کیوں کہتے ہیں؟ میری رائے میں اس لفظ کا اطلاق یہاں درست نہیں۔ ہاں حنابلہ کے بعض فقہا نے بعض جگہ خواہ مخواہ بال کی کھال ضرور نکالی ہے جسے تشدد کہا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ ذیلی (حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ان مثالوں کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصر وغیرہ کے لوگوں کو حق پہنچتا ہے جب وہ دین میں ہر متشدد شخص کو جو دینی معاملات ومسائل میں نزاہت کا خواہشمند اور حق کا متلاشی ہو، حنبلیت کے لقب سے نوازیں [1]

(پچھلے صفحہ کا حاشیہ) نفرلیات ہیں، انہیں اصل مذہب نہیں قرار دیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں ایسی مثالیں مذاہب ثلاثہ کے عباد وفقہاء میں بھی مل سکتی ہیں۔ واللہ اعلم (حنیف بھوجیانی)

[1] لیکن عام طور پر اس کی تہ میں مذہبی پابندیوں سے فرار کا رجحان ہوتا ہے۔ اعاذنا اللہ منہ (حنیف بھوجیانی)

امام احمدؒ کے مذہب کا نمو اور فروغ

بلاد اسلامیہ میں امام احمد کی قلتِ اتباع پر رائے زنی کرتے ہوئے فلسفۂ تاریخ اسلامی کا مشہور فیلسوف ابنِ خلدون کہتا ہے:

"امام احمد کے مذہب فقہی کی تقلید کرنے والے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے، اس لیے کہ یہ مذہب اجتہاد سے بعید ہے اور اس کی اصل و اساس احادیث و روایات کے توافق پر قائم ہے۔"

دیکھیے، یہ فلسفی مورخ انہی لوگوں کا سُر الاپ رہا ہے جو امام احمد کے وصفِ اجتہاد کے منکر ہیں، اور اسی وجہ سے انہیں زمرۂ فقہاء میں نہیں بلکہ علمائے حدیث میں شمار کرتے ہیں۔ پھر وہ اس کا اعتراف کرتے ہوئے کہ ان میں قلیل اجتہاد ہے لکھتے ہیں کہ ان پر حدیث و آثار کا غلبہ ہے۔ ان ہی کی تصحیح و تضعیف، ترجیح و تطبیق کی ہی تحقیق ان کا پسندیدہ شیوہ ہے[1]۔

مگر ہم بتا چکے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ بہت بڑے فقیہ اور بڑے مجتہد تھے، البتہ ان کا اجتہاد سنّت نبویؐ اور صحابہؓ و تابعینؒ کے آثارِ ثابتہ پر مبنی تھا، ان کی رائے کی بنیاد حدیث پاک تھی، اسی پر وہ قیاس کرتے تھے، اور جب کسی مسئلہ سے لوگ دوچار ہوتے تھے تو وہ اسی بنیاد پر فتوے دیتے تھے جو آثارِ صحابہؓ سے ماخوذ ہو، امام احمدؒ کا اجتہاد عمدہ تھا، مضبوط تھا، سرچشمہ اثر و حدیث سے مستفید تھا، اور ان کا یہ مرتبہ صرف فقیہ و مجتہد سے کسی طرح کم نہیں۔ کیونکہ ان کی فقہ ان فتاوی پر مبنی نہیں ہے جو قیودِ سلف سے آزاد

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۲۲۴

ہوں، بلکہ ان کے فتاویٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل مبارک اور فعل صحابہؓ کی روشنی میں ترتیب پاتے تھے۔

بنا بریں ہم کہتے ہیں کہ ابنِ خلدون نے امام احمد کی قلتِ اجتہاد و کثرتِ روایات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جو یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ امام صاحب فقیہ سے زیادہ محدث تھے، یا دوسرے الفاظ میں ان کی فقہ روایت پر مبنی تھی نہ کہ درایت پر، اس میں امام صاحب سے انصاف نہیں کیا۔ نیز ابنِ خلدون نے دوسری مرتبہ پھر یہ حکم لگا کر غلطی کی ہے کہ امام احمد کے متبعین کی قلت، نتیجہ ہے امام صاحب کے قلتِ اجتہاد کا۔ حالانکہ یہ بات ہی بڑی کمزور ہے، جس پر ابنِ خلدون نے بنیاد رکھی ہے، کیونکہ لوگ جب کسی امام کی پیروی اختیار کرتے ہیں تو وہ موازنۂ ادلہ اور معرفتِ فقہیہ پر مبنی نہیں ہوتی، شام و مصر میں، جو شوافع کی کثرت ہے وہ اس لیے نہیں ہے کہ مصریوں اور شامیوں نے امام شافعی اور دوسرے ائمۂ فقہ کے دلائل کا صحیح موازنہ کر کے یہ مسلک اختیار کیا ہے، بالکل یہی بات امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے مقلدین کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مقلدین کی قلت و کثرت میں بھی وقت کی سیاست کارفرما ہوتی ہے اور کچھ اجتماعی موثرات ہوتے ہیں جو کسی مذہب کے پھیلنے میں آسانی یا دشواری پیدا کرتے ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہ کا مذہب عراق میں کثرت کے ساتھ پھیلا، لیکن کیوں؟ اس لیے کہ حنفی اکابر نے خلافتِ اسلامیہ میں مناصب حاصل کیے، قضا کی مسند پر فائز ہوئے[1]، علماء کی ایک بڑی جماعت نے اس کی تقلید کی، یوں وہ آسانی کے ساتھ پھیل گیا، اسی طرح

[1] شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ حنفی مذہب کی زیادہ اشاعت کی وجہ یہی ہے کہ امام ابو یوسفؒ ہارون الرشید کے زمانے میں قاضی القضاۃ تھے۔ کان اشہر اصحابہ ذکراً ابو یوسف رحمہ اللہ تولی قضاء القضاۃ ایام ہارون الرشید فکان سببا لظہور مذہبہ والقضاء بہ فی اقطار العراق وخراسان وما وراء النہر (ص ۱۴۶ ج ۱ حجۃ اللہ البالغہ طبع مصر)۔ (حنیف بھوجیانی)

ہر مذہب جو کسی مقام پر وسعت کے ساتھ پھیلا، تو ضرور اس اقلیم میں کچھ ایسے موثرات پیدا ہوئے جنھوں نے اس کے پھیلنے اور رواج پانے میں مدد دی، اور وہاں دوسرے مذہب کو وہ سہولت نہ حاصل ہو سکی، لہٰذا کسی مذہب کے شیوع و انتشار کے بارے میں اس کی قوتِ دلیل اور کثرتِ اجتہاد کو سلبی یا ایجابی طور پر بطورِ عامل کے نہیں پیش کیا جا سکتا۔

اور امام احمد کا مذہب دوسرے فقہی مذاہب کی طرح جو وسعت کے ساتھ نہ پھیل سکا تو اس کے اسباب و عوامل میں اجتہاد کی قلت و کثرت نہیں، بلکہ کچھ دوسرے بواعث شامل ہیں۔

ابنِ خلدون جیسے شخص کے لیے مناسب نہ تھا کہ اس بارے میں "اجتہاد" کو درمیان میں لاتا۔

امام صاحب صرف محدث نہ تھے فقیہ بھی تھے

اجتہاد کے بارے میں امام احمد کا ایک خاص طریقہ تھا جس سے بادی النظر میں ایک شخص یہ رائے قائم کر لیتا ہے کہ واقعی دوسرے ائمۂ فقہ کے مقابلہ میں وہ قلیل الاجتہاد تھے، اور وہ طریق یہ تھا کہ وہ اسی وقت فتویٰ دیتے تھے جب واقعی صورتِ مسئلہ موجود ہو، مفروضات اور غیر واقعی سوالات پر فتویٰ دینے کے عادی نہیں تھے، نہ اس باب میں وہ تدوین و تخریج کے قائل تھے۔ اس معاملہ میں ان کا مسلک وہی تھا جو امام مالک کا تھا۔ اگرچہ امام مالک کے اصحاب کبھی کبھی تفریع پر عمل کرتے، اور مفروضہ مسائل پر فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔

لیکن امام احمد رحمہ اللہ نے تفریع کا دروازہ بالکل نہیں کھولا، اس لیے کہ ان کا یہ اعتقاد تھا کہ فتویٰ مفتی کے لیے ایک قسم کی آزمائش اور ابتلا ہے، لہٰذا اس میں زیادہ وسعت سے کام نہ لینا چاہیے، نہ جواب دینے میں امکانی صورتوں پر حکم لگانا چاہیے۔ امام صاحب کے بعد علمائے حنابلہ بھی بڑی حد تک اسی مسلک پر عامل رہے، اگرچہ ایک بات یہ بھی تھی کہ کثرتِ حوادث اور وقوعِ واقعات

اصلیہ نے انہیں تفریع، تقدیر اور فرض سے بے نیاز کر دیا تھا۔

مدارک فتوے میں وسعت اور کشادگی

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب امام احمدؒ نے خود کو اس امر کا پابند بنا لیا تھا کہ انہی مسائل پر فتویٰ دیں گے جو درحقیقت واقع ہو چکے ہوں، اور سلف ہی کے طریقے پر چلیں گے تو کیا ان کے اس انداز نے حنبلی مذہب میں کوئی کمی یا نقص پیدا کر دیا؛ یا اسے حالاتِ زمانہ کے مطابق نہیں رکھا؟ واقعہ یہ ہے کہ امام احمدؒ کے فتاویٰ کا جو مجموعہ ان کی وفات کے بعد مرتب ہوا ہے اور جس کی ان کے اصحاب و تلامیذ نے نشر و اشاعت کی ہے وہ افتاء کے لیے بالکل کافی ہے، امام احمدؒ کی کثرتِ روایتِ حدیث، فتاوائے صحابہ کی یادداشت، عام اس سے کہ وہ صحابہؓ حجاز میں مقیم ہوں، یا مصر و شام میں، یا عراق و یمن میں، یا دوسرے ممالک اسلامیہ میں، اس مجموعہ میں ایسے اور اتنے قضایا ہیں کہ انہوں نے مدارکِ فتویٰ میں خود بخود وسعت پیدا کر دی ہے، اور ان کے عہد میں جو مسائل واقعۃً درپیش تھے انہوں نے فرضی تفریعات گھڑنے سے ان کو بے نیاز کر دیا ہے، کیونکہ اس زمانے میں اجتماعیت کی حدود پھیل گئی تھیں اور مسائلِ حیات اس وسعت کے ساتھ موجود ہو گئے کہ انہوں نے فرض و تقدیر کی ضرورت ہی باقی نہ رہنے دی۔

فقہ حنبلی میں نمو کی صلاحیت

یہ وجہ تھی کہ امام احمدؒ کی فقہ میں نمو کی صلاحیت زیادہ پیدا ہو گئی، اس لیے کہ یہ وہ فقہ ہے جو قرآن و سنت کے بعد ان فتاوائے سلف پر مبنی ہے جو کتاب و سنت سے مستنبط ہیں۔

فقہ اسلامی کے استقرار تام کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جس فقہ میں تفریع کی ایسی کثرت ہو جس میں وہ قیاسات کے ضابطوں میں جکڑی ہوئی ہوں، جیسے فقہ حنفی خاص طور پر، اور فقہ شافعی بھی بڑی حد تک، تو وہ قیاسی ضوابط کی پابند ہو کر رہ جاتی ہے، پھر جب کوئی مفتی ایسے واقعات و حوادث سے دوچار ہوتا ہے تو وہ اپنے مذہب کی ایسی تصریحات کو جو صرف قیاس پر مبنی ہوتی ہیں موجود پاتا ہے اور

دیکھتا ہے کہ بعض وقت وہ اپنے دور سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ اب ہوتا یہ ہے کہ اس مفتی کے سامنے فقہاء کی یہ قیاسی تفریعات مناسب فتوے دینے سے مانع بن جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی مذہب میں تفریعاتِ قیاسیہ اور ضبطِ اقلیسہ کے باعث مجتہدین مجبور ہو جاتے ہیں کہ استحسان اور عرف کو زیادہ سے زیادہ کام میں لائیں، یہاں تک کہ ہم متاخرین کو عرف سے اتنا متاثر پاتے ہیں کہ متقدمین کے بعض تفریعات اور قیاسات سے جنہیں وہ صحیح اور درست بھی مانتے ہیں، صرف اختلافِ زمان و مکان کے باعث، نہ کہ اختلافِ دلیل و برہان کے باعث، اختلاف کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، یہ دشواری ان فقہاء کو پیش نہیں آتی جن کا فتویٰ صرف وقائع تک محدود رہتا ہے، اس لیے کہ وہ صورتِ واقعہ پر فتوے دیتے ہیں نہ کہ غیر واقعی اور قبل از وقوع واقعات پر، یہی وجہ ہے کہ ان کا طریقِ تخریج کسی امام یا متقدمین سے کسی اور بزرگ کے اقوال و آرا کا پابند نہیں ہوتا، اور نہ ہی ان کے اجتہاد کے راستے میں کوئی پردہ حائل ہو سکتا ہے۔

ہم امام مالک، اور امام احمد کے مذہب میں کسی قدر تفاوت کے ساتھ یہ بات مشترک پاتے ہیں کہ یہ دونوں بزرگ صورتِ واقعہ پر فتویٰ دیتے ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ ان میں یہ لچک موجود ہے کہ ہر زمانے میں پیش آنے والے مسائل و حوادث کا حل متقدمین کے اقوال کی روشنی میں پیش کر سکیں، اور اس کا سبب واضح ہے، جس کی تفصیل کی ضرورت نہیں، بات یہ ہے کہ جو لوگ تفریع اور فرض و تقدیر سے کثرت کے ساتھ کام لیتے ہیں اور جنہوں نے ضوابط اور قیاسات منضبط کر رکھے ہیں، ان کے ہاں کثرت کے ساتھ فروعی اور منقول احکام موجود ہیں، اور ایسے قاعدے اور ضابطے موجود ہیں جو اخلاف تک نقل ہو کر پہنچے ہیں، پھر جب ائمہ کی تقلیدِ جامد نے زور پکڑا، اور اجتہاد ائمہ کی حد سے باہر نکلنا بند ہو گیا اور اخلاف، اسلاف کے اقوال کے پابند ہو گئے، اور ان کے بتائے ہوئے ضابطوں کو عمل میں لانے لگے تو قدرتی نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ ان کو ان کے فتاوے پر اکتفا کرنا پڑا، اور اس اکتفا کے باعث پیش آمدہ مسائلِ زندگی پر ان

کے انطباق کے لیے غیر معمولی دشواریوں سے انہیں دوچار ہونا پڑا، اور اب وہ مجبور ہوئے کہ حیلوں سے کام لیں، اور ان قیود کی گراں باریوں سے بچ نکلنے کا کوئی راستہ پیدا کریں، یہی وجہ ہے کہ مذہب حنفی میں، حیل اور مذہب شافعی میں حیل اور مخارج کا وجود ہم پاتے ہیں۔ اور درحقیقت حیل اور مخارج کی بنیاد مذہبی قیود سے بچ نکلنے کا راستہ پیدا کرنے اور احکام مذہبیہ کو زمانہ کے مطابق بنانے کے لیے پڑی تھی، تاکہ لوگ حرج اور ضیق نہ محسوس کرسکیں، اگر وہ بعد میں لوگوں نے حیل اور مخارج سے لوگوں کے تضیع حقوق کا کام لینا شروع کردیا، اس آڑ میں مالِ حرام کھانے لگے، اللہ تعالیٰ کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال کرنے لگے، اور جن چیزوں کو اس نے حلال قرار دیا تھا انہیں حرام کرنے لگے۔

لیکن مذہبِ حنبلی میں، اور بڑی حد تک مذہبِ مالکی میں بھی چونکہ فتویٰ صرف واقع شدہ مسائل پر دیا جاتا ہے، لہٰذا جب دورِ اجتہاد کے بعد اتباع و تقلید کا زمانہ شروع ہوا تو ان کے تبعین کو پیش آمدہ جزئیات کے متعلق فتوے نہیں ملے، لہٰذا انہوں نے سب متقدمین ائمہ کے اقوال و مناہج کی روشنی میں اپنے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی، کیونکہ ان کے ہاں ان کے ائمہ کے ایسے اقوال سرے سے موجود ہی نہیں تھے جو تخرج و بحث کے لیے مانع اور رکاوٹ بن سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ مذہبِ حنبلی میں حیلہ بازی کا کہیں نام و نشان ہی نہیں ملتا، اور حنبلی مذہب میں کسی حالت کے اندر بھی حیلہ کی کوئی گنجائش نہیں پیدا کی جاسکتی، اور مخارج سے بھی کام لینے کی شاذو نادر ہی انہیں ضرورت پیش آسکتی ہے۔ بلکہ ہم حنبلی کتابوں میں اگر حیلہ کا لفظ دیکھتے بھی ہیں تو استنکار کے طور پر۔

"عرف" اور مذہبِ حنبلی

مالکی اور حنفی مذہب کی طرح "عرف" پر فتویٰ مذہب حنبلی بھی دیتا ہے، لیکن کب؟ جب نصوصِ کتاب وسنت اور آثار موجود نہ ہوں، ایسی صورت میں مفتی لوگوں کے عرف پر فتویٰ دے دیتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ آثارِ صحابہ یا مصلحتِ واقعی موجود نہ ہو۔ خصوصاً قسمیں، وصایا، تمام عقود و عہود میں عرفِ عام کے مطابق احکام ہوں گے، اس مبحث پر تفصیلی بحث کے بعد حافظ ابن

قیمؒ فرماتے ہیں :

"اگر تمہارے پاس کسی غیر ملک کا کوئی شخص آئے اور کسی مسئلہ پر فتویٰ طلب کرے تو اپنے شہر کے عرف پر فتوےٰ نہ دو، بلکہ اس سے اس کے شہر کا عرف معلوم کرو اور اسی کی بنیاد پر فتوےٰ دو، اور اپنے شہر کے عرف اور اپنی کتابوں کے مندرجات کو نظر انداز کردو، ـــــــــ اصل فقہ یہی ہے۔ اگر کوئی شخص صرف کتابوں میں منقول تفریعات پر اعتماد کرکے فتویٰ دیتا ہے، اور عرف و عادت، مکان وزمان، احوال، اور قرائنِ احوال کو نظر انداز کرکے فتویٰ دیتا ہے، وہ نہ صرف گمراہ ہے بلکہ گمراہ کن بھی ہے، اس کا جرم اس طبیب کے جرم سے بھی زیادہ سنگین ہے جو اختلافِ بلاد و عادات وطبائع و ابدان وازمنہ کے باوجود صرف کتب طب کو پیش نظر رکھ کر نسخہ لکھ دے، ایسا طبیب اور ایسا مفتی دونوں جاہل ہیں اور لوگوں کے دین وزندگی کے لیے بے انتہا ضرر رساں ہیں[1]!"

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب قرآن، حدیث، آثارِ صحابہ میں کوئی مسئلہ موجود نہیں ہے تو ایسی صورت میں "عرف" پر فتویٰ دینا لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنے کا موجب ہے، اس لیے کہ یہ فتویٰ "عرف" سے ثابت ہوتا ہے جس کی حرمت ثابت نہیں ہوتی اور اس کی مضرت پر کوئی دلیل بھی موجود نہیں ہوتی۔ اس عرف کے لیے شرط جو کچھ ہے وہ یہ کہ یہ شرع کریم کے خلاف نہ ہو۔

مذہب حنبلی میں "عرف" پر اس اعتماد کا نتیجہ بھی ایک یہ ہُوا ہے کہ اس مسلک میں کافی لچک اور گنجائش آگئی ہے، چنانچہ بہت سے عقود اسی لیے ان کے ہاں جائز متصور ہیں کہ وہ عرفِ عام پر مبنی ہیں۔ جیسا کہ ہم نے اوپر اس کی بعض مثالیں ذکر کی ہیں۔ مگر یہ لچک اور وسعت دوسرے مسالک میں نہیں ہے۔

مذہب حنبلی کے نمو کی ایک اور وجہ جیسا کہ اوپر کہیں گذر چکا ہے، امام احمد اپنے فتاوےٰ نہ لکھتے تھے، نہ اس کی

[1] اعلام الموقعین ص ۶۸ ج ۳

اجازت دیتے تھے۔ جب کہ آپ کے استاذ امام شافعیؒ اپنی تحقیقات کو کتابی شکل میں منضبط کر لیا کرتے تھے۔ چنانچہ پہلے عراق میں انھوں نے کتابیں لکھیں، پھر مصر آ کر ان کو منقح کیا، جسے شافعی علماء "مذہب جدید" یا "قول جدید" کا نام دیتے ہیں، مگر امام احمد نہیں لکھواتے تھے۔ آپ کا طریقہ یہ تھا کہ آپ کے ہاں ممالک اسلامیہ ماوراء النہر، فارس، خراسان، مصر، شام، یمن، حجاز وغیرہ کے بکثرت لوگ آتے اور مسائل دریافت کرتے تھے جیسا مسئلہ جب پیش آیا، صورتِ مسئلہ کے مطابق نصوصِ شرعیہ و آثار صحابہ، جو اس وقت امام صاحب کو مستحضر ہوئے، ان کی بنا پر فتویٰ دے دیا۔ لکھے ہوئے فتاویٰ بھی تو ان کے پاس موجود نہیں تھے کہ ہر سوال کے جواب میں لگا بندھا فتویٰ دیتے۔ نیز کسی فرضی صورت کا جواب بھی نہیں دیتے تھے۔ واقعات ہی پر ان کا فتویٰ ہوتا تھا۔ ان باتوں کا فائدہ یہ ہوا کہ ان کے بعد ان کے متبعین کو تخریج مسائل کے سلسلے میں سہولت ہو گئی، کیونکہ پیش آمدہ حوادث میں امام احمد سے مختلف روایات اور اقوال کو سامنے رکھ کر صورتِ واقعہ، قریب تر دلیل، اور لوگوں کے لیے زیادہ مفید، پر خوب غور کر کے مسائل کا استخراج کر لیتے تھے۔ یہ آسانی متعین صورتوں والے مذہب میں کب میسر ہو سکتی ہے؟

اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے یا بند؟ فقہیات کا جہاں تک ہم نے مطالعہ کیا ہے اس کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن فقہا نے مکمل طور پر اجتہاد کا دروازہ بند کیا، یہ حنفی اور شافعی ہیں۔ کیونکہ مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مفتی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مجتہدانہ صلاحیت بھی رکھتا ہو، تاکہ وہ تحقیق مناط (یعنی علتِ حکم) اور اس پر پیش آمدہ مسئلہ کا انطباق کر سکے۔ ان کا کہنا ہے کہ اجتہاد کی اس نوع سے کوئی زمانہ خالی نہیں رہتا، بلکہ وہ باقی ہے اور اس وقت تک باقی رہے گی جب تک مسلمان موجود ہیں اور اسلام قائم ہے' اس لیے کہ حوادث اگرچہ صور ماضیہ و لاحقہ سے کتنی ہی مشابہت رکھتے ہوں، اپنے مشخصات کے اعتبار سے متحد نہیں ہو سکتے۔ وہ ظاہر میں کسی ایسی صورت سے التباس رکھتا ہے جس کا حکم بالکل مختلف ہوتا ہے، اور ایک مقلد اس نزاکت اور باریکی کی تہ تک نہیں پہنچ سکتا، اس نقطۂ نظر سے مالکیہ کا مسلک، شوافع

اور احناف کے مسلک سے زیادہ وسعت اور کشادگی اپنے اندر رکھتا ہے!

حنابلہ کا دور، احناف، شوافع، اور مالکیہ کے بعد شروع ہوتا ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے، اگرچہ ذہنی قویٰ مختلف اور مدارک متبائن ہوں، اور کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اجتہاد کا دروازہ بند کردے، اگرچہ تمام کے تمام لوگ اجتہاد کی اہلیت سے محروم ہوں، ہوسکتا ہے کہ بعض اقالیم کسی وقت مجتہدین سے خالی ہوں، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ سرے سے اجتہاد ہی حرام ہے، اور اس کا دروازہ ہی مقفل ہے۔

اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنے کا مسئلہ مذہبِ حنبلی میں ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے بارے میں متقدمین ومتاخرینِ حنابلہ کے اقوال موجود ہیں، ابن عقیل جن کا شمار متقدمین فقہائے حنابلہ میں ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ اجتہاد کے فتح باب کے سلسلہ میں متقدمین میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ متاخرین میں بعض لوگ اس کے قائل ہیں کہ کسی زمانے کا مجتہدِ مطلق سے خالی ہونا ممکن ہے، چنانچہ ابن حمدان حنبلی فرماتے ہیں:

"ایک عرصہ سے کوئی مجتہد مطلق موجود نہیں ہے، حالانکہ اس زمانہ میں پہلے زمانہ کے مقابلہ میں زیادہ آسانیاں مہیا ہیں۔"

ان الفاظ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک امر واقعہ کا اعتراف کر رہے ہیں، لیکن مجتہد کی عدمِ ضرورت کا اقرار نہیں کرتے، بلکہ اس کا انکار کرتے ہیں، جب وہ ایسا زمانہ دیکھتے ہیں جس میں کوئی مجتہد موجود نہیں ہے تو وہ اس سے کوئی خوشی محسوس نہیں کرتے، اس پر تعجب کا اظہار کرتے ہیں کہ توافرِ سنن وتدوینِ آثار، اور استنباط وسائلِ اجتہاد اور جمعِ اقوال ـــــ جن سے کھری کھوٹی روایتوں کو چھانٹا جاسکتا ہے ـــــ کے باوجود ایسا کیوں ہے۔

پھر جب کہ صورت یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے، اور امام احمد کے اجل اصحاب واتباع اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ مستقل مجتہدین مطلق سے کوئی زمانہ خالی ہو سکتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ یہی مذہب ہے جو حریتِ فکر کا علمبردار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں اس مذہب کے اندر شاندار علماء پیدا ہوتے رہے ہے، ایسی مثالیں بھی

ملتی ہیں کہ بعض علماء نے جب یہ دیکھا کہ اس مذہب کا مدارِ استدلال حدیث و آثار ہیں، نیز اس میں لچک اور وسعت پائی اور اس کی حریتِ فکر و بحث کا اندازہ کیا تو انہوں نے اپنے مذہب کا قلادہ گلے سے اتار دیا، اور اس وسیع و کشادہ مذہب کو اختیار کر لیا۔ بے شک عوام کا جہاں تک تعلق ہے، مذہبِ حنبلی کے معتقد زیادہ نہیں ہیں لیکن علماء مجتہدین کا جہاں تک تعلق ہے ان کی کثرت نہیں ملے گی، اور اس مذہب کے لیے صرف امام ابن تیمیہؒ اور امام ابنِ قیمؒ ہی کا وجود کافی ہے، صرف ان کا وجود ہزاروں علماء اور مجتہدین پر بھاری ہے، اور ان کے اجلالِ علم و پایۂ کمال کے سامنے کون ہے جو سرِ تسلیم خم نہیں کرتا۔[1]

ان واقعات و حقائق کی روشنی میں بجا طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس مذہب اثری (اہلِ حدیث) میں اسبابِ نمو پورے طور پر ہمیشہ سے موجود ہیں۔ اس میں ایسے لوگ پیدا ہوئے جن سے اس کی منزلت میں اضافہ ہوا۔ اس میں ایسے احکام و فتاویٰ اس وسعت و کشادگی کے ساتھ موجود ہیں جو ہر زمانہ اور ہر مقام کے پیش آمدہ حوادث کے لیے بالکل کافی ہیں۔

اس مذہب کے عوامل نمو کا اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا وہ تین ہیں:۔

(۱) فقہ حنبلی کے اصول،

---

[1] امام احمدؒ اور حنبلی مذہب کے متعلق اسی قسم کی رائے حضرت مولانا نواب سید محمد صدیق حسن خاں رحمۃ اللہ علیہ والیٔ ریاست بھوپال (ہند) المتوفی ۱۳۰۷ھ نے بھی ظاہر فرمائی ہے۔ آپ اپنی کتاب تقصار جیود الاحرار ـــــــ جو صوفیاء کرام کے حالات میں آپ نے لکھی ہے ـــــــ میں لکھتے ہیں: "چنداں مجتہدین کہ در طریقۂ او برخاستند در ہیچ مذہب معلوم نیست و اگر ہیچ کسے نباشد مگر ابن تیمیہؒ و ابن قیمؒ از برائے موازنہ با تمام علمائے زمان جہان کفایت است" (ص ۹۴)۔ یعنی امام احمدؒ کے مذہب میں جتنے مجتہد پیدا ہوئے ہیں دوسرے کسی مذہب میں نہیں۔ اگر ابن تیمیہؒ و ابن قیمؒ کے سوا کوئی اور نہ بھی ہوتا تو موازنے پر یہی دونوں سب علماء پر بھاری ہیں" (حنیف بھوجیانی)

(۲) فقہ حنبلی کے فتاوے اور ان کی تخریجات۔

(۳) فقہ حنبلی کے اکابر رجال۔

سچ پوچھیے تو مذہب حنبلی کی قوت و توانائی کے اصل اسباب یہی ہیں۔ یہی وہ غذا ہے جس نے اس مذہب میں قوتِ نمو پیدا کی، اور اس کے فروغ و ارتقا کا سبب بنی، اب ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ نسبتہً ذرا وضاحت اور تفصیل کے ساتھ گفتگو کریں گے۔

ا۔ فقہ حنبلی کے نمو میں اس کے اصولوں کا حصہ

امام احمد نے اپنی فقہ میں اور ان کے بعد دوسرے حنابلہ نے جس اصول کو مرعی اور ملحوظ رکھا ہے وہ استنباط کے طریقوں کی کثرت اور ان میں وسعت ہے، یہی چیز ہے جس نے اس فقہ کو شادابی اور نمو کی قوت سے مالامال کیا، مرویات کی کثرت نے وجوہِ قیاس و نظائر میں کثرت پیدا کی، اسی لیے اصول بڑھے، مثلاً مصالح مرسلہ، سدِّ ذرائع اور استصحاب سے استنباط، نیز امور و اشیاء کی اصل حلّت یا عفو کو قرار دینا، اور آثارِ سلفیہ سے پورے طور پر واقفت اور مطلع ہونا، منع و طلب کی دلیل پر زور دینا، یہ وہ اصول ہیں جنہوں نے اس فقہ کی خصوصیت میں غیر معمولی اضافہ کیا۔

طرائق استنباط کی کثرت بجائے خود وسعت اور کشادگی کا سبب ہے، کیونکہ اس طرح اجتہاد کے سرچشموں میں اضافہ ہوتا ہے۔

مذہبِ حنبلی کے عواملِ نمو

مذہب حنبلی کے عوامل نمو میں صرف کثرتِ اصول ہی کارفرما نہیں ہے، بلکہ ان اصولوں کی نوعیت، اور ثروتِ فقہیہ کی کارفرمائی بھی ان میں شامل ہے، ان اصولوں کی ہر نوع نے فقہ حنبلی کے امتیاز میں اضافہ کیا، انہی چیزوں کی کثرت نے اس مذہب کو زندہ رکھا، اور اس کے عناصرِ قوت و نمو میں اضافہ کیا۔

امام احمد کا علم واسع، خاص طور پر فتاوائے صحابہ سے واقفیت بھی فقہ حنبلی کے نمو میں بہت معین و مددگار ثابت ہوئے، جن لوگوں کی نظر واقعات و مسائل پر پورے طور پر نہیں تھی، اور جو معاملات کو سرسری طور پر دیکھنے کے عادی تھے، انہوں نے فوراً یہ فیصلہ کر دیا کہ فتاوائے صحابہ پر امام احمد کے اس درجہ اعتماد کرنے کا نتیجہ یہ ہوا

کہ فقہ حنبلی جامد بن گئی اور اس کی ثروت رخصت ہوگئی، چنانچہ ابن خلدون اور متقدمین ومتاخرین میں سے بعض لوگ تو یہ یقین کر بیٹھے کہ امام احمد سرے سے فقیہ ہی نہیں تھے، صرف محدث تھے، ان کا شمار علما، آثار میں ہو سکتا ہے، فقہاء میں نہیں!

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام احمدؒ کے ہاں آثار کی روایت بہت زیادہ ملتی ہے، یہاں تک کہ ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ اقالیم اسلامیہ میں وہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے احادیث و آثار کو استیعاب کے طور پر جمع کرنے میں سب سے زیادہ جدوجہد کی ہے ــــــ بہرحال امام صاحب کے ہاں آثار کی یہ کثرت بھی فقہ حنبلی کی ثروت کا ایک سبب ہے۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا جملہ احادیث نبوی پر احاطہ، احکام واقضیہ میں حسن استنباط کا سبب بنا، امام صاحب کے ہاں حوادث کے احکام منصوص طور پر ملتے ہیں، اور اس سے بھی زیادہ قیاس کی وسعت ملتی ہے، چنانچہ ایسے امور جو واقع تو ہوئے ہوں، لیکن ان کے بارے میں کوئی نص نہ ہو، جب امام صاحب کے سامنے آئے تو نصوصِ کثیرہ پر انہیں جو واقفیت تھی اور اقضیہ کے بارے میں صحابہؓ نے جو فیصلہ کیا تھا، یا فتویٰ دیا تھا، یا جو مرویات موجود تھے، اس کے علم و اطلاع نے ان کے لیے یہ بات آسان کر دی کہ اس سے مشابہ اور مماثل چیزیں ان کے سامنے آجائیں، اور خوبی کے ساتھ مختلف و متعدد مسائل کے مابین تنظیر کا فریضہ انجام دے سکیں، اس لیے کہ ان کی ہمیشہ جدوجہد یہ رہتی تھی کہ علمِ ماثور کو زیادہ سے یاد رکھیں، لہٰذا واقعۂ نازلہ کے سلسلہ میں اشباہ و امثال کی قریب تر صورت اختیار کر لیتے تھے۔ یہ بات وہ مفتی نہیں کر سکتا جو علمِ حدیث کا جامع نہ ہو، وہ تنظیر کا کام صرف اپنی مقدارِ حافظہ کے مطابق کر سکے گا۔ وہ قیاس سے کام لے گا، لیکن کچھ چیزیں ایسی بھی ہوں گی جو اس کے علم و اطلاع سے باہر رہ گئی ہوں گی۔

احادیث واخبار کا علم جامع

احادیث واخبار کا یہ جامع علم حاصل ہو تو قیاس کے راستے آسان ہوجاتے ہیں، اور جو حکم لگایا

جاتا ہے وہ شارع کے مقاصدِ عمومی سے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نصوص، اعمال اور اقوال میں بکھرے ہوئے ہیں، قریب تر ہو جاتے ہیں، لہٰذا صحابہؓ کے فتاویٰ اور اقضیہ کا علم جامع علم ہے جو فقیہ کو عناصر فقہ سے کامل طور پر بہرہ ور کر دیتا ہے، اور اقالیمِ مختلفہ کے حوادثِ متفرقہ پر حکم لگانے کی اہلیت اور صلاحیت پیدا کر دیتا ہے۔

فتح دیار و انصار کے بعد صحابہ کرامؓ ان میں پھیل گئے، ان کے قدم یمن، شام، مصر، عراق، فارس اور دوسرے اقالیمِ اسلامیہ میں پہنچ گئے ان اقالیم میں انھوں نے بلادِ مفتوحہ کی مختلف تہذیبوں کے اثرات دیکھے ان حادثات سے دوچار ہوئے جو وہاں در پیش تھے اور بلادِ عرب میں ان کی مثال ناپید تھی انھوں نے وہ باتیں بھی دیکھیں جو مختلف تہذیبوں کے امتزاج سے پیدا ہوئی تھیں، اور انھوں نے ان حوادث سے متعلق مرویاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں احکام مستنبط کیے، انھی میں وہ قاضی اور مفتی بھی تھے جو احکامِ شرعیہ کے بیان میں، اور حوادث سے عہدہ برآ ہونے کے سلسلہ میں صحابہ کرامؓ کے فیصلوں اور فتاویٰ سے رجوع کرتے تھے۔ اسی طرح کبار تابعین کے اقضیہ اور فتاویٰ سے ان حضارات و مدنیات کے سلسلہ میں جو فکرِ اسلامی سے دوچار ہو رہی تھیں مدد لیتے تھے۔ یہی وہ چیزیں تھیں جن پر حکم لگانے کے لیے فقہ اسلامی کے مصادر کھل گئے، اور جن کے بارے میں اجل صحابہ اور کبار تابعین نے باب سخن وا کیا۔

امام احمدؒ کو صحابہؓ اور کبار تابعینؒ کے فتاویٰ کا علم جامع عطا کیا گیا تھا۔ ان کے آزاد مناہج کو انھوں نے اپنے لیے چن لیا تھا، وہ حوادث کی ایسی رنگا رنگی سے دوچار ہوئے جس نے انھیں فرض و تقدیر کی بنیاد پر فتویٰ دینے سے بے نیاز کر دیا تھا، جس کی فقہ حنفی میں بہت زیادہ گرم بازاری ہے، اور ان کی فقہ کے لیے ایسے عنوانات پیدا کیے جو واقعی حقیقی اور رنگا رنگ سے حوادث پر مشتمل تھے، جن کے اشکال و صور میں تنوع تھا، باقی رہے حوادثِ مفروضہ، سو ان میں زندگی کی قوت مفقود ہے، اور وہ ایک ہی

کے لیے سامان ترقی فراہم کیا، اور کیونکر اس میں زندگی اور ثروت کے اسباب پیدا کیے؟

استصحاب وہ اصول ہے جو منع کے راستہ پر بند لگا دیتا ہے، وہ نص پر منحصر ہوتا ہے، اور صرف نص — کتاب و سنّت — اور سلف صالح کے آثار ہی سے اسے رد کیا جا سکتا ہے۔ امام احمدؒ نے اس اصول کو عقود و عہود پر بھی منطبق کیا، اور جس کی بنا پر ان کی صحتِ کلیہ کا حکم لگایا۔ جب تک ان کے بطلان پر کوئی صاف دلیل نہ ہو، حریت تعاقد کے اطلاق کے سلسلہ میں امام صاحب کا مسلک تمام فقہاء کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے۔ ہم امام صاحب کو ایسے عقود و شروط، صحیح و جائز تسلیم کرتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں، جن کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ فقہا اسے سندِ جواز عطا کریں گے، اور اس کے التزام کو درست اور صحیح قرار دیں گے اس لیے کہ ہمارے سامنے جو اقیسہ اور ضوابط موجود ہیں وہ وہی ہیں جو فقہائے قیاسیین کے بنائے ہوئے ہیں، اور ان کے پاس امام احمدؒ کا سا علم نہیں، جو احادیث و اخبار اور سلف کے اقضیہ اور فتاویٰ کا جامع ہو۔

امام صاحب کے روکنے اور بہت ناپسند کرنے کے باوجود آپ کے تلامذہ اور خصوصی اصحاب نے یہ کام کیا کہ نہ صرف آپ کے فتاویٰ و مسائل اور ان کے دلائل و وجوہ سلیقے سے جمع کر دیئے بلکہ اپنی مدلل آراء و تحقیقات بھی کتابوں میں مدون کر دیں، اور درحقیقت اس سے مذہب حنبلی کے نمو اور ترقی پذیری کو بڑی مدد ملی۔

کے لیے سامان ترقی فراہم کیا، اور کیونکر اس میں زندگی اور ثروت کے اسباب پیدا کیے ؟

استصحاب وہ اصول ہے جو منع کے راستہ پر بند لگا دیتا ہے، وہ نص پر منحصر ہوتا ہے، اور صرف نص ـــ کتاب و سنّت ـــ اور سلف صالح کے آثار ہی سے اسے رد کیا جا سکتا ہے۔ امام احمدؒ نے اس اصول کو عقود و عہود پر بھی منطبق کیا، اور جس کی بنا پر ان کی صحتِ کلیہ کا حکم لگایا۔ جب تک ان کے بطلان پر کوئی صاف دلیل نہ ہو، حرّیت تعاقد کے اطلاق کے سلسلہ میں امام صاحب کا مسلک تمام فقہاء کے مسلک سے زیادہ وسیع ہے۔ ہم امام صاحب کو ایسے عقود و شروط، صحیح و جائز تسلیم کرتے ہوئے بھی دیکھتے ہیں، جن کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جا سکتا کہ فقہا اسے سندِ جواز عطا کریں گے، اور اس کے التزام کو درست اور صحیح قرار دیں گے اس لیے کہ ہمارے سامنے جو اقیسہ اور ضوابط موجود ہیں وہ وہی ہیں جو فقہائے قیاسیین کے بنائے ہوئے ہیں، اور ان کے پاس امام احمدؒ کا سا علم نہیں، جو احادیث و اخبار اور سلف کے اقضیہ اور فتاویٰ کا جامع ہو۔

امام صاحب کے روکنے اور بہت ناپسند کرنے کے باوجود آپ کے تلامذہ اور خصوصی اصحاب نے یہ کام کیا کہ نہ صرف آپ کے فتاویٰ و مسائل اور ان کے دلائل و وجوہ سلیقے سے جمع کر دیئے بلکہ اپنی مدلل آراء و تحقیقات بھی کتابوں میں مدون کر دیں، اور در حقیقت اس سے مذہب حنبلی کے نمو اور ترقی پذیری کو بڑی مدد ملی۔

۲۔ فتویٰ، اجتہاد اور تخریج

امام احمدؒ کی فقہ میں ان اصولوں کی حیثیت و اہمیت

امام احمدؒ کے تلامذہ و اصحاب نے فتویٰ، اجتہاد اور تخریج کے سلسلہ میں بہت کچھ کام کیا، انھوں نے اخلاف تک اپنے امام کا علم پہنچایا، جو احادیث، اور اخبار و آثار مسائل و احکام پر مشتمل تھا، پھر ان کے بعد وہ لوگ آئے جنہوں نے اس علمی ورثہ کو جمع کیا، اسے مرتب کیا، مختلف چیزوں کو مربوط کیا اور متفرق مسائل کو یک جا کیا، انہی میں وہ لوگ بھی تھے جو امام احمد اور ان کے تلامذہ کے منہاج پر فتویٰ اور تخریج کے سلسلہ میں کاربند رہے، اور وہ بھی تھے جنہوں نے صرف جمع و ترتیب اور ضبطِ قواعد پہ کام کیا، اور وہ بھی تھے جنہوں نے اجتہاد و تخریج اور ترتیب و ضبط احکام کے لیے محنت کی، ان سب چیزوں کے اصول بنائے۔ حق یہ ہے کہ ان سب کے فقہ حنبلی کے تنمیہ اور جمع و تہذیب کے سلسلہ میں جو کارنامے ہیں وہ ایک خاص مقام اور حیثیت کے حامل ہیں۔

اس موقع پر پہلے ہم تخریج و اجتہاد اور فتوے کے بارے میں گفتگو کریں گے، اس کے بعد جمع و ترتیب کو زیرِ بحث لائیں گے۔

تاریخ فقہ کے علماء کے ہاں یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ افتاء کے شروط میں جس قدر سختی ہو گی اسی قدر قوتِ اجتہادی بڑھے گی، اور اسی نسبت سے مذاہبِ اربعہ میں مجتہدین کی قلت و کثرت کا اندازہ ہو سکتا ہے، اس اعتبار سے دیکھا جائے تو جو مذہب واضح طور پر اپنے اتباع کو یہ بتاتا ہے کہ مفتی کو ایک خاص علمی حیثیت کا حامل ہونا چاہیئے

اور اس کا علم اتنا ہمہ گیر ہونا چاہیے کہ وہ اجتہادِ مطلق کے درجہ پر فائز ہو، وہ صرف حنبلی مذہب ہے، امام احمد اور ان کے اتباع نے مفتی کے لیے جو شروط عائد کیے ہیں وہ بڑے سخت ہیں، اور درحقیقت یہی شروط اس نمو پذیر فقہ کے استمرار و دوام کا سبب ہیں۔

امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے مفتی کے لیے جو شروط مروی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:۔

(۱) یہ کہ مفتی کی نیت خالص ہو، اگر یہ بات نہیں ہے تو وہ بھی نور سے محروم رہے گا اور اس کا کلام بھی۔

(۲) یہ کہ مفتی صاحبِ علم و حلم ہو اور وقار و سکینت سے متصف۔

(۳) یہ کہ خود مکتفی اور مستغنی ہو، ورنہ وہ لوگوں کے مطاعن و شبہات کا ہدف بن جائے گا۔

(۴) اس کا علم مضبوط ہو، اور پیش آمدہ مسئلہ کے تمام اطراف پر خوب نظر کر سکے۔

(۵) لوگوں کی ذہنیت اور دیگر کوائف سے پوری پوری واقفیت رکھتا ہو۔[۱]

ایک دوسرے مقام پر وہ تفصیل کے ساتھ بتاتے ہیں کہ مفتی کا پایۂ علم کیا ہونا چاہیئے، جس کے بعد وہ منصبِ افتاء پر فائز ہو سکتا ہے؛ امام صاحب کے صاحبزادے صالح سے ایک روایت ہے کہ مفتی کے شروط کے بارے میں امام صاحب نے فرمایا:۔

"جو شخص منصبِ افتاء پر فائز ہونا چاہتا ہو، اس کے لیے بسا ضروری ہے کہ وہ علومِ قرآن کا ماہر ہو، اسانیدِ صحیحہ سے پورے طور پر واقف ہو، سننِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا عالم ہو۔ ابو حارث سے روایت ہے کہ فتویٰ وہی شخص دے سکتا ہے جو کتاب و سنت کا عالم ہو۔

آپ کے چچازاد بھائی حنبل سے روایت ہے کہ جو شخص فتویٰ دینا چاہتا ہے، اس کے لیے متقدمین کے اقوال سے واقفیت ضروری ہے۔ بصورتِ دیگر اسے فتویٰ دینے کا کوئی حق نہیں ہے، یوسف بن موسیٰ سے مروی ہے کہ

[۱] اعلام الموقعین ص۱۵۲ ج ۴ (مصنف) حافظ ابن قیمؒ نے محولہ مقام پر ان امور کی عمدہ تشریح کی ہے، جو مطالعہ کے لائق ہے (حنیف بھوجیانی)

مفتی کو ان تمام باتوں سے آشنا ہونا چاہیئے، جن کے بارے میں لوگوں نے گفتگو کی ہے[1]۔"

ان روایاتِ مختلفہ سے بطور قدرِ مشترک یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امام احمد مفتی کے بارے میں یہ چاہتے تھے کہ وہ قرآن کریم سے اچھی طرح واقف ہو، اسانیدِ صحیحہ، سنتِ نبویہ، اقوالِ صحابہؓ، اور اقوالِ تابعین کا علم رکھتا ہو، اور ان باتوں کے علاوہ یہ بھی ضروری اور لازمی ہے کہ اسے فقہا کے مسائل۔ بحث و نظر سے پوری پوری واقفیت حاصل ہو، تاکہ حوادث کے معالجے کے سلسلہ میں وہ پورے طور پر باخبر ثابت ہو سکے اور اس کا تجویز کیا ہوا نسخہ تیر بہ ہدف ہو، اس کا فتویٰ ایک مجتہد کا فتویٰ ہو نہ کہ ایک مقلّد کا۔

حافظ ابن قیمؒ نے مفتی کے لیے چار درجے مقرر کیے ہیں[2] جن کا اس مقام پر ہم ذکر کرتے ہیں۔

(۱) مجتہدِ مطلق ——— وہ ہے جو کتابِ الٰہی، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوالِ صحابہ کا بخوبی علم رکھتا ہو، جو پیش آنے والے مسائل کے احکام میں اجتہاد کر سکتا اور اولّہ شرعیہ کی بنیاد پر استخراجِ مسائل کی قدرت رکھتا ہو۔ اگرچہ ایسے شخص کے لیے کبھی تقلید بھی ناگزیر ہو جاتی ہے۔ مگر ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی تقلید اجتہاد کے منافی نہیں ہے۔ ائمۂ فقہ اسلامی میں سے کوئی ایسا امام نہیں ملے گا جو اپنے سے زیادہ عالم شخصیت کی کسی نہ کسی درجہ میں بعض مسائل کی حد تک تقلید نہ کرتا ہو۔ جیسا کہ حج کے ایک مسئلے میں امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے یہ فتویٰ عطار کی تقلید میں دیا ہے" لیکن میری رائے میں ایسے موقع پر "تقلید" کا مطلب بے سوچے سمجھے پیچھے لگ جانا نہیں، بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ امام شافعی نے اس مسئلہ پر غور و فکر کیا اور کچھ فیصلہ نہ کر سکے۔ پھر بجائے اس کے کہ خود کوئی اقرب الی الدلیل صورت اختیار کریں، یہی مناسب خیال فرمایا کہ کسی متقدم ہی کے اقرب الدلیل قول کے مطابق فتویٰ دے دیا جائے۔

[1] اعلام الموقعین ص ۱۷۸ ج ۴۔

[2] یہ نفیس بحث اعلام الموقعین ص ۱۸۴ ۔ ۱۹۱، ج ۴ میں ہے (حنیف بھوجیانی)

جمہور حنابلہ کے نزدیک یہ طے شدہ امر ہے کہ مجتہدین کا یہ فریق امت میں ہمیشہ ہر دور میں موجود رہتا ہے۔ ابن عقیل ؒ نے متقدمین و متاخرین حنابلہ کے اجماع کا اس باب میں ذکر کیا ہے۔ مجتہدین کی اس صنف پر گفتگو کرتے ہوئے حافظ ابن قیم فرماتے ہیں:

"یہی وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ان اللہ یبعث لھذہ الامۃ علی راس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا۔[1]

ہر صدی کے آغاز میں اللہ تعالیٰ اس امت کے لیے ایسا شخص مبعوث کرے گا جو تجدید دین کا فریضہ انجام دے گا۔

یہی وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں حضرت علیؓ نے فرمایا ہے، خدا کی یہ سرزمین ایسے شخص سے کبھی خالی نہیں ہو سکتی جو اللہ تعالیٰ کی حجت قائم کرنے کا فریضہ انجام دیتا ہے"[2]

مجتہد فی المذہب

دوسرا درجہ ان مجتہدین کا ہے جن کا اجتہاد مقید ہوتا ہے، ان معاملات و مسائل تک جو امام نے اختیار کیے ہیں، یہ اس کے فتاویٰ، اقوال، اور مآخذ کی معرفت تک اپنے اجتہاد کو محدود رکھتے ہیں۔ یہ امام کے قائم کیے ہوئے اصولوں سے منحرف نہیں ہو سکتے، ان کی معرفت انہی حدود تک قابلِ تسلیم ہوتی ہے۔ یہ امام کے اقوال اور اصولوں سے تخریج کا کام لے سکتے ہیں، یا پھر جس معاملہ میں امام سے کوئی نص وارد نہ ہو، اس کے بارے میں امام ہی کے اقوال پر قیاس سے کام لے سکتے ہیں۔ یہ لوگ حکم اور دلیل میں امام کے مقلد محض نہیں ہوتے، لیکن یہ گروہ اپنا دائرۂ اختیار اپنے امام ہی کو بناتا ہے۔ کیونکہ امام کے اصول اور مآخذ اور فتاویٰ کے مصادر کی طرف مراجعت سے اس کو یقین ہوا کہ امام کا اجتہاد درست ہے، اور یہ سب کچھ دلیل و برہان کی رو سے اس کو معلوم ہوا نہ کہ جہل و تقلید سے، یا مجرد اتباع کے باعث۔ مجتہدین کی اس قسم کے بارے میں حافظ ابن قیم فرماتے ہیں:

[1] یہ حدیث سنن ابی داؤد وغیرہ حدیث کی کتابوں میں آئی ہے۔ عون المعبود (ص ۱۸۲، ج ۴) میں ہے اتفق الحفاظ علی تصحیحہ، یعنی حافظین حدیث کا اس کی صحت پر اتفاق ہے (حنیف بھوجیانی) [2] اعلام، ص ۱۸۵۔ ج ۴۔

"حنابلہ میں سے اس مرتبہ پر جو لوگ پہنچے ہیں، ان میں قاضی ابو یعلیٰ، اور قاضی ابو علی بن موسیٰ کا نام لیا جا سکتا ہے۔"

حنابلہ کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ قاضی ابو یعلیٰ وغیرہ، نوعِ اول، یعنی مستقل مجتہدین کی جماعت سے تعلق رکھتے ہیں، انہیں دوسرے گروہ میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ حافظ ابن قیم فرماتے ہیں:۔

"اس گروہ میں کچھ وہ لوگ ہیں جو اجتہاد کے درجۂ مستقل اور مطلق پر فائز ہیں، اگرچہ امام احمد کے مرتبہ تک نہیں پہنچتے، اور وہ لوگ بھی ہیں جو نسبتہً فروتر ہیں، جو شخص ان حضرات کے احوال اور فتاویٰ پر غور کرے گا، اور ان کے اجتہادات کو پیش نظر رکھے گا وہ یہ معلوم کرے گا کہ یہ حضرات اپنے امام کے ہر قول کی اندھا دھند تقلید نہیں کرتے تھے، بلکہ اختلاف بھی کرتے تھے، اور یہ بات اتنی نمایاں ہے کہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ یہ اختلاف کم ہو یا زیادہ — !"

مجتہدین کا یہ گروہ اپنے اجتہاد کو اصولِ امام تک محدود رکھتا ہے، اور فروع و جزئیات میں اقوالِ امام کی تقلیدِ مطلق نہیں کرتا، یہ امام کا جو قول قبول کرتا ہے وہ اس کی دلیل سے اتفاق کرتے ہوئے کرتا ہے نہ کہ اتباعِ مجرد کے باعث، اور اس نے اصولِ امام کی جو تقلید اپنے اوپر عائد کر رکھی ہے تو اس بنا پر کہ اس کے نزدیک امام کے اصولِ استنباط عمدہ ہیں، اور استدلال کے طریقے درست۔ اس بارے میں وہ مقلد محض نہیں ہوتے!

اصحابِ وجوہ اجتہاد کے تیسرے درجہ میں وہ مجتہد آتا ہے جو اپنے امام کی دلیلوں سے باخبر ہو، اور فتاویٰ و اصول کی معرفت رکھتا ہو۔ یہ ان اقوال و فتاویٰ سے تجاوز نہیں کرتا۔ جب امام کی نص اس کے سامنے ہو، تو یہ اس کے خلاف نہیں جاتا، اور اگر کسی مسئلہ میں امام کی نص اسے نہ ملے تو ملتی جلتی کسی فرع کو سامنے رکھ کر یہ تخریج سے کام لے گا۔ اس کو اس سے کام نہیں کہ شریعت اسلامی کے وہ مصادرِ اولیٰ اس سلسلے میں کیا کہتے ہیں جنہیں اس امام نے اپنا اصول بنایا تھا جس کی یہ تقلید کرتا ہے۔

یہ فرع کے لیے مشابہ فرع تلاش کرتا ہے، گویا جس فرع پر امام نے فتویٰ دیا تھا اس کے نزدیک وہی اصل ہے، جس سے اب یہ حکم کا استخراج کرے گا، اور قیاس سے کام لے گا، یہ بہر حال اس طریقہ سے تجاوز نہیں کرتا۔

یہ لوگ "اصحابِ وجوہ" بھی کہلاتے ہیں۔ کیونکہ جب اقوالِ امام کی نص ان کے سامنے موجود نہ ہو تو یہ تخریج اختیار کرتے ہیں، اصطلاح میں اس کا نام "وجہ" یا "قول" ہے حافظ ابن قیمؒ نے ان لوگوں کے طریقوں اور اصولوں کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

"نہ ان لوگوں کو اجتہاد کا دعویٰ ہے نہ یہ تقلید کا اقرار کرتے ہیں۔ اس کے باوجود ان میں بہت سے ایسے بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ہم نے مذاہب کی چھان بین میں اجتہاد کیا ہے، تحقیق کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچے کہ ہمارا ہی امام اقرب الی الحق ہے، اسی کی تقلید اولیٰ بلکہ ضروری ہے، کیوں کہ حق وصواب اسی امام کے مذہب میں ہے، دوسرے میں نہیں، لیکن ایسے "اجتہاد" پر بے حد تعجب ہے، اگر ان کو "اجتہاد" کرنا تھا اور تحقیق وتفتیش کی محنت بھی برداشت کی تھی تو کیوں نہ براہِ راست اللہ تعالیٰ کے کلام، اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے استدلال میں یہ تکلیف اٹھائی اور کیوں استنباطِ مسائل کا راست طریقہ اختیار نہ کیا، افسوس! ان لوگوں کی پست ہمتی پر، جو اپنے امام ہی کو "اعلمِ امت" برقرار رکھنے پر فارغ ہو کر بیٹھ رہے [1]۔"

تقلیدِ محض

حافظ ابنِ قیمؒ کی نظر میں، چوتھا درجہ یا چوتھی قسم میں وہ لوگ آتے ہیں جو اپنے امام کے مذہب پر تفقہ حاصل کرتے ہیں، اس کے فروع اور فتاویٰ یاد کرتے ہیں، اور جو بالفاظ واضح صحیح معنوں میں مقلد محض ہوتے ہیں، ان کی زبان پر اگر کبھی کتاب وسنت کا نام آتا ہے تو وہ تبرک کے طور پر، نہ کہ احتجاج اور عمل کے اصول پر، ان کے پیش نظر اگر کوئی صحیح حدیث ہو، لیکن امام کا قول اس کے مخالف ہو تو یہ حدیث کو ترک کر دیں گے۔ اور قول امام اختیار کر لیں گے، یہ اگر دیکھیں کہ ایک مسئلہ پر حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ،

---

[1] اعلام

حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور دوسرے صحابہؓ کا متفقہ فتویٰ موجود ہے اور ان کے امام کا فتویٰ اس کا مخالف ہے، تو یہ اپنے امام کے فتوے پر عمل کریں گے اور صحابہ کرامؓ کے فتوے کو یہ کہتے ہوئے ترک کردیں گے کہ "امام ہم سے دانا و بینا اور عالم ہے، ہم تو اس کی تقلید کرتے ہیں، اور اس راہ سے ہم کسی طرح تجاوز نہیں کرسکتے، اس نے جو مسلک اختیار کیا ہے اسکی صحت کا وہ ہم سے زیادہ رمز شناس ہے۔"

ایسے تکلف کرنے والوں اور پست ہمت لوگوں کا یہی حال ہے۔

مفتیوں کی چار قسمیں | یہ ہیں مفتیوں کے وہ اقسام و درجات جن کا حافظ ابن قیمؒ نے ذکر کیا ہے، اور یہ تعداد میں چار ہیں۔

(۱) مجتہدِ مطلق

(۲) منتسبین

(۳) مخرّجین (۴) ناقلین

فقہائے حنابلہ میں سے ابن حمدان نے اپنی کتاب "ادب المغنی" میں مفتیوں کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں نہ کہ چار! ــــــ اور وہ یہ ہیں:۔

(۱) ان مجتہدین کا گروہ، جو مستقل اور مطلق طور پر مرتبۂ اجتہاد پر فائز ہے، یہ لوگ کسی امام کی طرف منسوب نہیں ہیں، بلکہ یہ استنباطِ فقہی کا کام، کتاب و سنت، آثارِ صحابہ، اور جملہ مصادرِ فقہیہ کو پیشِ نظر رکھ کر انجام دیتے ہیں، یہ نہ کسی امام کے اصول میں پیروی ضروری خیال کرتے ہیں نہ فروع میں۔

(۲) وہ مجتہد، جو کسی امام سے انتساب رکھتا ہو، لیکن ان فروع میں مقید نہیں رہتا، جنہیں امام نے مستنبط کیا ہے، نہ اس سے منسوب دلیلوں کی تقلید کرتا ہے، البتہ امام کے اصول کو مانتا ہے، اور اس سے ایک قدم بھی اِدھر اُدھر نہیں ہوتا۔

(۳) وہ مجتہد جو ادلہ اور اصول دونوں میں اپنے امام کی پیروی کرتا ہے، اپنے امام کے فروع کو سامنے رکھ کر تخریجِ مسائل کا فریضہ انجام دیتا ہے، امام کی اگر کوئی

"نص" دستیاب نہ ہو، تو اس کی کوئی دوسری "نص" سامنے رکھ کر تخریج مسائل کر لیتا ہے

(۴) چوتھا گروہ وہ فقیہہ النفس لوگ ہیں جو مجتہدین منتسبین کے مرتبہ تک نہیں پہنچتے، نہ اصحاب وجوہ کا مقام انہیں حاصل ہوتا ہے، لیکن ایسا فقیہہ النفس اپنے امام کے مذہب کا حافظ، اس کے دلائل سے آشنا ہوتا ہے۔ اس میں یہ صلاحیت تو نہیں ہوتی کہ اپنے امام کے فروعات پر تخریج مسائل کر سکے، لیکن اس میں منقح کرنے کی ترجیح کی، تشریح کی، تمہید کی، اور اثبات کی صلاحیت و استعداد ضرور ہوتی ہے۔ یہ اقوال مختلفہ کی تنقیح کر سکتا ہے، دو قولوں میں سے کوئی ایک قول اختیار کر سکتا ہے۔

(۵) پانچویں قسم ان لوگوں پر مشتمل ہے جو اپنے مذہب فقہی کے حافظ ہوتے ہیں۔ اس کے مشکلات کو حل اور انہیں واضح کرتے ہیں، یہ لوگ صرف نصوص کو پیش نظر رکھ کر فتویٰ دیتے ہیں، بغیر نص کے یہ فتوے دے ہی نہیں سکتے۔[1]

ابن حمدان کی تقسیم یہ ہیں مفتیوں کے وہ اقسام جن کا ابن حمدان نے ذکر کیا ہے، اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ رح نے انہیں اصول کے مسودہ میں نقل کیا ہے یہ اقسام فی الجملہ حافظ ابن قیم رح کے اقسام سے ملتے جلتے ہیں۔

اس بات پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ ان طبقات کے علاوہ کسی دوسرے طبقہ کو فتوے دینے کا مجاز نہیں تسلیم کیا جا سکتا اور کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے طبقہ اخیرہ وہ طبقہ ہے جس کے فتاوے مذہب میں نہ نمو پیدا کر سکتے ہیں، نہ کسی طرح کی زیادتی، لیکن باقی تینوں طبقات ــــــ یعنی منتسبین، اصحاب وجوہ، اور فقہا نفس ــــــ کے فتوے، مذہب کے نمو میں ممد و معاون ہو سکتے ہیں، اور جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، مذہب حنبلی میں ایسے لوگوں کی تعداد کافی ہے۔ امام صاحب کے تلامذہ سے لے کر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رح کے شاگردوں تک۔

---

[1] یہ تفصیل "المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل" ص ۱۸۴ - ۱۸۶ سے ماخوذ ہے۔ مطبوعہ منیریہ مصر۔ (حنیف)

فتویٰ، تخریج، نقل اب ہم فتویٰ، تخریج، اور نقل کی بحث پھر شروع کرتے ہیں۔
مذہب حنبلی کے علماء اس بات پر متفق ہیں کہ فتویٰ صرف مجتہد ہی دے سکتا ہے اور کلمۂ مجتہد کا اطلاق پہلے طبقوں پر ہوتا ہے نہ کہ طبقۂ اخیرہ پر، کیونکہ اس کا کام صرف حفظِ مسائل ہے، یا پھر غیر واضح مسئلوں کی تشریح و توضیح۔

حنابلہ کا یہ مسلک ہے کہ وہ شخص فتویٰ نہیں دے سکتا، جو مکمل عالم نہ ہو، یا مجہول الحال ہو، ایسا شخص اگر فتویٰ دینے کی جرأت کرے تو حکومت کا فرض ہے کہ اسے فتویٰ دینے سے روک دے، ربیعہ کہتے ہیں:۔

"بعض مفتی اپنی جہالت اور لاعلمی کے باعث اچوروں سے زیادہ جیل جانے کے مستحق ہیں۔"

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اصول کے مسودہ میں ابن حمدان سے روایت کی ہے:۔

"جو شخص اپنے امام کے مذہب میں اجتہاد سے کام لیتا ہے، اور حکم و دلیل کے معاملہ میں اس کی تقلید نہیں کرتا ہے، تو اس کا فتویٰ خود اس کا فتویٰ ہے نہ کہ اس کے امام کا، وہ اپنے امام سے موافقت رکھتا ہے، اس کی متابعت نہیں کرتا، اس کے نزدیک اگر کسی دوسرے امام کا مسلک قوی ہو تو پھر اسے اسی کے مطابق فتویٰ دینا چاہیے، مگر سائل کو امام کا مذہب ضرور بتا دے[1]۔"

ان دونوں اقوال سے آپ نے اندازہ کر لیا ہوگا کہ حنابلہ کے ہاں فتویٰ وہی دے سکتا ہے جو مجتہد ہو، کوئی غیر مجتہد فتویٰ نہیں دے سکتا، سوا اس صورت کے کہ ضرورتِ شدید لاحق ہو، اور مجتہدین میں سے کسی سے دریافت کرنا ممکن نہ ہو۔

علامہ ابن قیمؒ کی رائے حنابلہ نے اس امر پر بھی گفتگو کی ہے کہ ایک شخص اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دیتا ہے، یا قولِ امام پر اس طرح فتویٰ دیتا ہے کہ پیشِ نظر اس کے صرف تقلیدِ امام ہوتی ہے نہ کہ دلیل اور متعلقات و کوائفِ واقعہ، جو قدیم و جدید فتوے کے واقعات سے وابستہ

---

[1] دیکھو کتاب المدخل ص ۱۹۵، مصنفہ علامہ عبدالقادر بن احمد بن بدران الدمشقیؒ (حنیف بھوجیانی)

ہوں، اس معاملہ میں دو رائیں ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں ایسا کرنا جائز ہے، اور مستفتی اس امام کا مقلد مانا جائے گا جس کے قول پر اس نے فتویٰ حاصل کیا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے، یعنی مفتی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ سائل کو ایسا فتویٰ دے جس کی دلیل اصولِ امام پر مبنی نہ ہو، عام اس سے کہ وہ قولِ امام سے متفق ہو یا مخالف، اس لیے کہ سائل کا مقصد تو یہ ہے کہ مفتی کے اجتہاد پر اعتماد کرے۔

امام ابنِ قیمؒ نے اس مسئلہ کو بڑی خوبی سے حل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مفتی کو ایسے موقع پر دو باتیں پیش نظر رکھنی چاہئیں۔

یا تو سائل یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ صورتِ مسئولہ میں خدا اور رسول کا حکم کیا ہے؟ اور صحیح صورتِ مسئلہ کیا ہے؟ یا پھر وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ اس بارے میں امام کا فتویٰ کیا ہے؟ پس اگر سائل خدا اور رسولؐ کا حکم جاننا چاہتا ہے تو پھر مفتی کو چاہیے کہ وہی فتویٰ دے جو اس کے نزدیک دلیل پر مبنی ہو، اور اگر سائل مسئلہ زیرِ بحث میں، امام کی رائے اور فتویٰ معلوم کرنا چاہتا ہے تو پھر مفتی کو چاہیے کہ وہ امام کی نص سائل کے سامنے پیش کر دے، وامرہٗ عند اللہ!

مذہبِ حنبلی کے معنوی نشوونما کی وجہ

صفحاتِ بالا میں علماء مذہبِ حنبلی کی جو تصریحات نقل ہوئی ہیں ان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حنابلہ اپنے عصرِ اوّل میں اس بات پر متفق تھے کہ مجتہدِ مطلق سے کوئی زمانہ خالی نہیں ہو سکتا، اور یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ حنابلہ میں مجتہدین منتسبین کی کثرت رہی، اور مجتہدین مخرجین، اور اصحابِ وجوہ تو پچھلے گروہ سے کہیں زیادہ تعداد میں نمایاں ہوتے رہے، اس وجہ سے مذہبِ حنبلی نے نمو اور فروغ کے مراحل سرعت اور کامیابی کے ساتھ طے کیے، اس میں بکثرت مسائل پیدا ہوئے، ان کا حل دریافت کیا گیا ہر دور اور ہر زمانہ میں حنبلی علماء نے مشکلات کو حل کیا، احوال کو سازگار بنایا اور کتاب و سنتِ رسولؐ کے زیرِ سایہ مسائل کے بارے میں فتوے دیئے، اقوالِ [illegible] کو پیش نظر رکھا، اور اپنے امام کے اصولوں اور دلیلوں سے استفادہ کیا۔

ان فتووں اور ان تخریجات کے باعث مذہب حنبلی کے نشو و نما اور فروغ و عروج میں مدد ملی۔

اور اس بات پر حنابلہ کا سختی سے قائم رہنا کہ فتویٰ وہی مجتہد دے سکتا ہے جو اصحابِ وجوہ میں سے ہو، یا کم از کم اصحابِ تخریجات میں اس کا شمار ہو، یا پھر فقیہ ناس ہو، بہت سی زیادات کا سبب بن گیا، اور واقعات و نوازی کی تحقیق و تفتیش میں اس صورتِ حال سے مدد ملی۔ اس طرح مذہب حنبلی میں وسعت اور کشادگی پیدا ہوئی، اس لیے کہ یہ چیزیں نتیجہ تھیں زندگی کے واقعات و حوادث کا، یہ فرضی واقعات اور خیال و تصور کی کارفرمائیوں کا نتیجہ نہیں تھیں۔

مذہب حنبلی کی دو قسمیں آئندہ کے مبحث کو سمجھنے کے لیے یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ مذہب حنبلی، تخریج وغیرہ کے اعتبار سے دو حصوں پر منقسم ہے۔ ۱۔ منقول، جو امام صاحب سے بطورِ نص مروی ہو، یعنی جس قسم کے واقعات میں امام صاحب نے جو فتویٰ دیا ہے، مفتی ویسے ہی حالات میں وہی فتویٰ صادر کرے اور ۲۔ مخرّج، جس میں فتویٰ کی بنیاد امام صاحب کے نصوص نہیں، بلکہ ایسے عام قاعدے اور اصول ہوں، جو امام صاحب کے اقوال اور طرزِ استدلال سے تخریج کیے گئے ہوں، یا ایسی فرع پر قیاس کیا جائے جس فرع کے بارے میں امام احمدؒ کی کوئی نص موجود ہو۔

ظاہر ہے کہ اس میں انتشار سا ہے لہٰذا اس میں نظم و ترتیب کے کام کا ذکر ہم ذیل میں کرتے ہیں۔

۴۔ علمائے مذہب حنبلی کے علمی اور اصولی کارنامے

مذہب حنبلی کے اکابر رجال نے اپنے مذہب کی گراں بہا اور جلیل القدر خدمات طالبانِ فن کے لیے انجام دی ہیں، اور اس کے افہام و تفہیم کے سلسلہ میں قابلِ تشکر کام کیا ہے، انہوں نے امام احمدؒ کے مرویات جمع کیے، اور اس پر بہت زیادہ توجہ کی، روایاتِ مختلفہ کے مابین ترجیح کا کام اور ان پر تخریج کا سلسلہ قائم کیا اقوالِ مختلفہ کے مابین قوت و صحت کے اعتبار سے ترتیب قائم کی، پھر انہوں نے ضوابطِ عامہ وضع کیے، جن سے متفرق فروع کی طرف رہنمائی ہوتی ہے، پھر ان جلیل القدر حنبلی علماء نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ انہوں نے علم اصول پر بھی غور و خوض کیا، اور وہ اصول منضبط کیے جن پر فقہ حنبلی کی بنیاد و اساس قائم ہے (اور ان تمام باتوں کو گزشتہ صفحات میں ہم شرح و بسط کے ساتھ بیان کر چکے ہیں)۔

"وجہ" کی اصطلاح امام احمدؒ کے مذہب سے متعلق ایسے احکام، جن کے بارے میں امام موصوف کی کوئی نص موجود نہیں ہے، ان کے لیے علماء نے "وجہ" کی اصطلاح وضع کی ہے، یہ علماء مذہب امام احمدؒ کے ایسے فتاویٰ اور اقوال کو تین قسموں پر منقسم کرتے ہیں:

(۱) روایات — یہ پہلی قسم میں داخل ہیں، یہ وہ اقوال ہیں جو امام احمدؒ کی جانب منسوب ہیں، عام اس سے کہ یہ روایات آپس میں متفق ہوں یا مختلف، اور جو حکم اختلافِ روایت کی صورت میں، صریح عبارت کی صورت میں امام صاحبؒ سے منقول ہو، وہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے۔

(۲) تنبیہات — یہ وہ اقوال ہیں جو بہ عبارتِ صریحہ امام صاحب کی

طرف منسوب نہیں ہیں، بلکہ امام صاحب کی عبارت سے اشارۃً مفہوم ہوتے ہیں، یا ان کے کلام سے متبادر ہوتے ہیں۔ جیسے سیاق حدیث کسی حکم پر دال ہوتا ہے، اور اس کی حیثیت بھی حکم منصوص علیہ کی ہوتی ہے، لیکن اس کا شمار دلالت النص یا اشارۃ النص میں ہوتا ہے، صراحۃ النص میں نہیں۔

(۳) اَوْجُہ ———— یہ امام صاحب کے اقوالِ منصوصہ نہیں ہیں، یعنی امام صاحب نے صراحۃً نہیں کہے، نہ انہیں اشارۃً فرمایا، بلکہ یہ مجتہدین اور مخرّجین کے اقوال ہیں، مذہب حنابلہ میں ان کی بھی اہمیت ہے، اور افتاء میں انہیں اصولی طور پر صحیح مانا جاتا ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ اصول کے مسودہ میں فرماتے ہیں:

> "اَوْجُہ" (وجہ کی جمع) امام صاحب کے شاگردوں اور علمائے مذہب حنبلی میں سے اصحابِ تخریج کے اقوال ہیں، یہ امام احمدؒ کے کلام، ایما، دلیل، تعلیل، یا سیاقِ کلام سے ماخوذ ہوتے ہیں، اور اگر ایسی صورت نہ ہو تو پھر یہ "اوجہ" ان لوگوں کے اقوال مانے جائیں گے جنھوں نے ان کی تخریج کی یا قیاس کیا۔[1]"

قیاس کی وسعت

ان تصریحات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذہب حنبلی میں مخرّجین کے اقوال یعنی "اوجہ" اگرچہ امام احمدؒ کے اقوال نہیں ہیں، لیکن تخریجاً وہ حنبلی مذہب کے مسائل سمجھے جاتے ہیں، گو یہ "منقول" کی قبیل سے نہیں ہوتے، اور نقل و تخریج کے مابین جو فرق ہے وہ ہم بتا چکے ہیں۔

علمائے مذہبِ حنبلی نے، امام صاحب کے مسائل پر قیاس کو درست مانا ہے، اگرچہ یہ قیاس کسی منصوص علیہ حکم پر کیوں نہ ہو، اور نتیجۃً یہ مخالف منصوص ہی ہو،[2] گویا یہ علماء قیاس و استخراج کو احکام منصوص علیہ کے سلسلہ میں بھی جائز اور درست سمجھتے ہیں۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذہب حنبلی میں امام صاحب کی رائے منقول

---

[1] ملاحظہ ہو المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل ص ۵۵

[2] " " " " " " "

موجود نہیں ہے، بلکہ ان مسائل تک پر حاوی ہے جن کے بارے میں امام صاحب کی رائے ماثور بھی موجود ہے، اور اس تخریج کے لیے یہ ضروری بھی نہیں ہے کہ وہ رائے ماثور سے موافق ہو، اس کے مخالف بھی جا سکتی ہے۔ البتہ اس مخالفت کے لیے یہ ضروری ہے کہ اصول مذہب حنبلی کے تابع اور اس کے قواعد کے موافق، نیز امام صاحب نے استدلال کے جو مناہج وضع کیے ہیں، ان سے مطابقت رکھتی ہو۔

فقہی اقوال کی کثرت کا اچھا پہلو

مذہب حنبلی فقہی اقوال کی بہت زیادہ کثرت ہے، اور اس طرح بحث وکلام کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا ہے۔ بعض آراء امام صاحب سے ایسی بھی منقول ہیں جو باہم مختلف ہیں، اسی طرح مسائل مختلفہ میں بہت سے اقوال ان کی جانب منسوب ہیں، نیز ایسے اقوال بھی بکثرت ہیں جو ایما اور اشارات پر مبنی ہیں، اور امام صاحب کے اصحاب تھے، اور ان کے بعد آنے والے علماء نے انہیں امام صاحب کے اقوال، احوال، اور افعال سمجھ لیا، اسی طرح امام صاحب کے اصحاب، اور ان کے بعد آنے والے علماء کے "اوجہ" بھی ان گنت ہیں، غرض اس طرح اقوال واوجہ کا ایک بہت بڑا دفتر تیار ہو گیا، عام اس سے کہ یہ اقوال واوجہ امام صاحب کی طرف منسوب ہوں، یا ان کے اقوال پر ان کی تخریج کی گئی ہو، اور اس طرح انہیں امام صاحب سے نسبت کا درجہ حاصل ہو گیا ہو، یا یہ امام صاحب کے اصحاب مجتہدین کے "اوجہ" ہوں۔ مگر مذہب حنبلی کے مجتہدین کی ہمت داد کے قابل ہے کہ انہوں نے بڑی محنت سے ان کثرت اقوال واوجہ میں بلحاظ قوت سنت وصحت روایت موازنہ کیا۔ ضعیف کو صحیح سے پرکھا۔ قوت وضعف دلیل سے انہیں جانچا۔ پھر اس کے بعد تصحیحات اور ترجیحات کی باری متاخرین کے عہد میں آتی ہے، اس سلسلہ میں علاء الدین القدسی کہتے ہیں:

> "جاننا چاہیئے، مذہب حنبلی میں ترجیح وتصحیح کا مرجع امام صاحب کے اصحاب ہیں، لہٰذا مذہب کے مسائل کے بارے میں معرفت کا انحصار انہی کے اقوال پر ہوگا"

اس کے بعد علاؤ الدین القدسی نے مصححین اور مرجحین کے نام گنائے ہیں اور ان کی کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، اور بتایا ہے کہ کسی دوسرے شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ ان کی تصحیح رد کر دے، یا ان کی ترجیح کے علاوہ کسی دوسرے کی ترجیح اختیار کرے۔

لیکن القدسی کی یہ بات بلاشبہ متاخرین کی طرف سے پیدا کی ہوئی خواہ مخواہ کی تنگی ہے۔ متقدمین میں اس تنگی کا کہیں نام ونشان بھی نہیں ملتا، چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ ایسی کسی تقلید کے قائل نہیں ہیں، جس کی سند کتاب الہٰی، سنت رسولؐ، اور آثارِ سلف صالح سے نہ ملتی ہو، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

"جو شخص امام احمدؒ کے اصول ونصوص سے واقف ہے، وہ عام مسائل میں ان کے مذہب کے ترجیحی پہلو کی معرفت حاصل کر سکتا ہے۔"

نجم الدین الطوفی نے بھی اس باب میں علامہ ابن تیمیہؒ کی پیروی کی ہے، انہوں نے اپنی کتاب "شرح مختصر الروضہ" میں اس مسئلہ پر بحث[1] کی ہے، اور نہایت وضاحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ کسی مذہب میں بھی ترجیح اور تصحیح کا دروازہ بند کر دینا کوئی اچھی بات نہیں ہے، اور مذہب حنبلی میں تو ایسا کرنا قطعاً غلط اور نامناسب ہے۔

تصحیح، ترجیح، تخریج امام احمدؒ کے اقوال کے سلسلہ میں متقدمین نے تصحیح وترجیح کی جو روش اختیار کی تھی، اور متاخرین نے اس دروازہ کو جس طرح بند کر دیا تھا، اس سے تمام علماء متاخرین کو اتفاق نہ تھا، انہوں نے ان تصحیحات تک اپنے آپ کو مقید نہیں رکھا، بلکہ اپنے لیے تصحیح، تخریج اور ترجیح کا حق محفوظ رکھا اور اسے استعمال کیا۔

امت پر امام ابن تیمیہؒ کا احسان! یہی وہ وسیع مشرب تھا جس نے مذہب حنبلی کو پروان چڑھایا اور اس میں نمو کی صلاحیت پیدا کی۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور ان کے تلامذہ نے تو اس دروازہ کو اور زیادہ وسعت کے

[1] یہ پوری بحث کتاب المدخل ص ۱۸۸۔ ۱۸۹، مصنفہ علامہ ابن بدران دمشقی میں ہے (حنیف بھوجیانی)

سانحہ کھول دیا، انھوں نے صرف ترجیح، تصحیح، اور تخریج پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اجتہاد مطلق کا دروازہ بھی خوب کھول دیا، اگرچہ امام احمدؒ کے مذہب ـــــ حنبلی مذہب ـــ سے اپنا انتساب قائم رکھا، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ علامہ ابن تیمیہؒ اور ان کے تلامذہ نے نہ صرف ترجیح و تصحیح و تخریج سے کام لیا، بلکہ مطلقاً اجتہاد بھی کیا، اپنے اوپر جو پابندی عائد رکھی وہ صرف یہ تھی کہ دلیل کا سررشتہ ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے، اور ان اصولوں کی پابندی قائم رہے جن کی پابندی خود امام احمدؒ نے بھی اپنے اوپر عائد کر رکھی تھی، اور جنہیں استنباط و افتاء میں وہ ہمیشہ پیشِ نظر رکھتے تھے اور اس اولین سرچشمۂ ہدایت سے سیراب ہوئے جس سے امام احمدؒ نے سیرابی حاصل کی۔ اس طرح علامہ ابن تیمیہؒ اور ان کے تلامذہ ایسے نتائج تک پہنچے جنہیں فقہ کی دنیا میں بالکل جدید قرار دیا جا سکتا ہے، چنانچہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے ہاں تو اس طرح کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ مثلاً انھوں نے فتویٰ دیا کہ تین طلاقیں اگر (ایک مجلس میں) تین مرتبہ دی جائیں تو وہ حکم میں ایک طلاق کے ہیں، انھوں نے یہ فتویٰ بھی دیا کہ طلاق معلق کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔ وہ ایک بے معنی اور بے نتیجہ لفظ ہے۔ علامہ ابن قیمؒ نے فتویٰ دیا کہ غصہ کی حالت میں جو طلاق دی جائے وہ واقع نہیں ہوتی، اس طرح کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ اور ان کے تلامذہ بہت سے مسائل میں مذاہب اربعہ سے منفرد ہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور ان کے جلیل القدر شاگردوں نے تاریکی کے دور میں اجتہادِ مطلق کا پرچم بلند رکھا۔ تقلیدِ مطلق کے زمانہ میں وسعتِ نظر اور وسعتِ رائے کا معیار قائم رکھا۔ اس راستہ میں ان کی حیثیت مقدمۃ الجیش کی ہے۔ انھوں نے اس طرح دنیائے اسلام کو بہت سی نئی اور اچھی چیزیں دیں۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ حریتِ فکر اور آزادانہ تحقیق کے داعی، حدیث و اثر کے اس مذہب میں ہی کیوں ہیں؟

اس کا جواب بالکل سادہ اور آسان ہے، حنبلی مذہب کی نفسیات ہی ایسی ہیں

کہ اس سے براہِ راست کتاب وسنّت و آثارِ صحابہ سے استفادہ کا جذبہ ابھرتا ہے۔ حضرت امام احمدؒ کا اندازِ تحقیق و اِفتاء و طرزِ استدلال و استنباط ایسا ہے کہ ان کی اتباع کرنے والا بھی اولین اہمیت ظواہرِ کتاب وسنت و آثارِ صحابہ ہی کو دینے پر اپنے آپ کو مجبور پاتا ہے، جس طرح امام احمدؒ قیاس کو پچھلے درجے میں رکھتے ہیں اسی طرح ان کے تبعین بھی ہر قسم کے قیاسوں ــ گو وہ ان کے امام ہی کے کیوں نہ ہوں ــ کو شدید ضرورت ہی کے موقع پر استعمال میں لاتے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ کتاب وسنت کی عظمت جیسی چاہیے ویسی ہی ان کے دل میں جاگزین رہی کہ ادھر ان کا ذکر آیا اور ادھر گردنِ تسلیم خم ہوئی۔ بخلاف دوسرے مذاہب ــ حنفیہ وغیرہ ــ کے، کہ ان مذاہب والے جب اپنے اپنے امام کے مسلک کی طرف رجوع کرتے ہیں تو اس میں ایک معتدبہ حصّہ قیاسات، استحسانات وغیرہ کا پاتے ہیں، اور تخریج در تخریج کی قسم کی تفریعات کی کثرت اس پر مستزاد ہوتی ہے۔ غرض کہ ان پر اپنے مذاہب کے نفسیات کے اعتبار سے "فکریت" غالب اور نصوص سے استدلال کی حیثیت تابع کی رہتی ہے۔ نتیجہ یہ کہ حریتِ فکر ان میں پیدا ہی نہیں ہوتی۔

دیکھیے، "اجتہادِ مطلق" کی طرف دعوت کا اعلان زیادہ تر علمائے حنابلہ ہی کرتے نظر آئیں گے، دوسرے درجے پر مالکی بھی ہیں، اگرچہ ان کی دعوت "اجتہاد مفید" میں منحصر ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ ان دونوں مسلکوں کی بنیاد فتاویٰ صحابہ، اور ان ہی کے مناہج استدلال پر ہے۔ گو مالکیوں کے ہاں عملاً "رائے" کی کثرت ہے لیکن "اجتہاد" کی طرف دعوت اگر بہت ہی کم اور نادر ہے تو حنفی اور شافعی مذہبوں میں۔ بلکہ اگر یوں کہا جائے تو شاید بے جا نہ ہو گا کہ تقلید اور اس پر جمے رہنے کی طرف دعوت ان ہی دونوں مذاہب کے مقلدین کا کام رہا ہے۔

علمائے حنابلہ کی گرامی قدر خدمات

علمائے حنابلہ نے اپنے مذہب کی بڑی گراں بہا خدمات انجام دیں اور اس کی نشوونما میں غیر معمولی حصّہ لیا، جب تفریعات میں کثرت ہوئی اور مسائل میں اضافہ

ہُوا تو انہوں نے اس کے لیے کلیات وضوابط وضع کر لیے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ متاخرین فقہاء نے جب متفرق فروع وجزئیات دیکھے جو مختلف ابواب میں بکھرے ہوئے تھے تو انہوں نے متشابہ احکام، مختلف ابواب میں بکھرے ہوئے پائے، تو ان تمام اشباہ ونظائر کو جمع کیا اور متعدد متحد الفکر مسائل کے لیے علیحدہ علیحدہ عنوان کے قاعدے اور کلیات بنا دیئے۔ تاکہ پڑھنے والے کو آسانی ہو، اور تھوڑے وقت میں زیادہ سے زیادہ مسائل پر اس کو اطلاع ہو جائے۔ اس طریقے سے مذہب حنبلی کے فروع کی معرفت دشواری نہ رہی۔

سہولت اور آسانی سے قطع نظر اس طرح ایک واضح صورت سامنے آگئی، چنانچہ قواعد وضوابط سے متعلق بہت سی کتابیں لکھی گئیں جن میں نجم الدین الطوفی کی "القواعد الکبریٰ" اور "القواعد الصغریٰ" نیز حافظ ابن رجبؒ اور علاؤ الدین علی بن عباس البعلی الحنبلی معروف بہ ابن اللحام، متوفی ۸۰۳ھ کی کتابیں اس فن پر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

حافظ ابن رجبؒ کی معرکہ آرا کتاب

قواعد کی ان کتابوں میں سے حافظ ابن رجبؒ کی کتاب طبع ہو چکی ہے۔ صاحب کشف الظنون اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

"یہ بڑی مفید کتاب ہے، یہ دنیا کے عجائبات میں سے ایک ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن رجبؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ شیخ الاسلام کے متفرق قاعدوں کو صرف جمع کر دیا ہے، خود ان کی اپنی اختراع نہیں لیکن بات اس طرح نہیں ہے، خدا ان (ابن رجبؒ) پر رحم کرے، وہ ان باتوں سے بہت اونچے تھے[1]"

حافظ ابن رجبؒ نے یہ قواعد مجتہدانہ شان سے اور اس انداز سے لکھے ہیں کہ مسائل کی طرف مراجعت اصول کے ماتحت کی جاسکے، اور تاکہ وہ سب ایک لڑی

---

[1] ابن نجیم حنفی نے بھی قواعد فقہ حنفی پر "الاشباہ والنظائر" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔ لیکن غالباً وہ ابن رجب وغیرہ کی کتابیں سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ کیونکہ ابن رجبؒ کا زمانہ ابن نجیم سے متقدم ہے۔ ابن رجب کی وفات ۷۹۵ھ کی ہے جبکہ ابن نجیم کا زمانہ ۹۶۹ھ کا ہے۔ (حاشیہ از مصنف) واللہ اعلم

میں پروئے جا سکیں، چنانچہ وہ کتاب کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں:

اما بعد

"یہ قواعد مہمہ اور فوائد جمہ ایک فقیہ کے لیے مذہب کے اصول فراہم کرتے ہیں، اور فقہ کے جو ماخذ اس کی نظروں سے پوشیدہ ہیں انہیں واضح اور نمایاں کرتے ہیں، اور بہت سے بکھرے ہوئے مسائل کو ایک لڑی میں پرو دیتے ہیں۔"

اس کتاب میں علامہ ابن رجبؒ نے فروع کو اصل فقہی کی طرف ضابطہ اور قاعدہ کے ساتھ لوٹایا ہے، اور فروع کو منتظم اور مجتمع کیا ہے، ضروری قاعدے بتائے ہیں، پھر ان کے مختلف پہلو واضح کیے ہیں، پھر تفریعات کا ذکر کیا ہے۔ خلافیات کے ذکر میں بھی بخل سے کام نہیں لیا ہے، مشہور اور غیر مشہور کی تصریح بھی کی ہے، مصحح اور غیر مصحح کا بیان بھی اس میں موجود ہے، قواعد کے ذکر میں بھی اگر کوئی قاعدہ متفق علیہ نہیں ہے تو اختلاف کو بھی ذکر کر دیا ہے۔

اس طرح اس کتاب میں فقہی نظریات و تفریعات کا ایک گنج گراں مایہ نظر آتا ہے، اور مذہب حنبلی کے بارے میں تمام ضروری باتیں معلوم ہو جاتی ہیں، فروع اور جزئیات کے تمام پہلو نظر کے سامنے آجاتے ہیں، جملہ اہم تفصیلات، لا طائل مباحث سے قطع نظر کرتے ہوئے پیش نگاہ ہو جاتی ہیں، یوں سمجھیے کہ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد انسان کے علم و نظر کا دائرہ بہت وسیع ہو جاتا ہے۔

اہل دانش و بینش کا بیان ہے کہ یہ کتاب عجائبات دہر میں سے ہے، اور واقعہ بھی یہی ہے، اس میں جامع نظریات وضع کیے گئے ہیں، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی کوئی ایسا مجموعۂ جزئیات نہیں ہے جس کے قواعد غیر مربوط ہوں، اور جس کا ضابطۂ فکری غیر منضبط ہو، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک جامع ضابطہ کی حامل ہے، اور فقہ حنبلی تو وہ فقہ ہے جو آثار سلف پر قائم ہے، عام اس سے کہ وہ احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں، یا اکابر سلف سے ماخوذ اقضیہ اور فتاویٰ ہوں۔ کیونکہ فقہ حنبلی

میں جو فتوے دیئے گئے ہیں وہ وقائع پر مبنی ہیں، مفروضات پر نہیں، اس میں جو مسائل جمع کیے گئے ہیں وہ صرف قیاسی نہیں ہیں جو علت مطردہ کے حامل ہوں۔

اس صورتِ حال کے پیشِ نظر ہونا یہ چاہیے تھا کہ فقہ حنبلی ایسے منتشر جزئیات سے عبارت ہو جو باہم غیر مربوط ہوں، لیکن واقعہ یہ نہیں، بلکہ ان مظاہر خاصہ کے باوجود یہ فقہ اس خصوصیت کی حامل بھی ہے کہ اس کے قواعد مرتب اور اس کے مسائل ضوابط کے ساتھ منضبط ہیں۔ یہ ضابطے ہر اعتبار سے جامع ومانع ہیں۔ ان میں صرف فروع ہی نہیں، ایسے احکام بھی ہیں جو مستقیم ہیں، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس فقہ میں ایسے فتاویٰ نہیں ہیں جو خیالات وآرا پر مبنی ہوں، بلکہ وہ مناہج ومسالکِ ثابتہ پر مبنی ہیں، جو مضبوط عناصر کے ساتھ وابستگی اور گہرا ربط رکھتے ہیں۔

اور جب فقہ حنبلی ان قواعد وضوابط کی حامل ہے تو لازمی تھا کہ حنفی، مالکی اور شافعی فقہ میں بھی قواعد فقہیہ موجود ہوتے، چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ فقہ اسلامی کے تمام مذاہب میں یہ قواعد وضوابط موجود ہیں، مذہب مالکی میں ابن جزی کے "قواعد" اور قرافی کی "الفروق" مذہب شافعی میں عزبن عبدالسلام کے "قواعد"، مذہب حنفی میں ابن نجیم کے اشباہ ونظائر خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

قواعد سے متعلق یہ کتابیں، فروع سے متعلق ربطِ قواعد کی قوت کے سلسلہ میں، نیز ضبط احکام، اور فہم عناصرِ مشترکہ اور جمع اشباہ ونظائر کے اعتبار سے مختلف اور متفاوت درجات کی حامل ہیں، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے فقہی مذہب کی خصوصًا اور فقہ اسلامی کی عمومًا یہ کتابیں لکھ کر بڑی گراں قدر خدمت انجام دی ہے۔

حنابلہ نے اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہونے دیا

یہ ہیں وہ حالات جو اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ فقہائے حنابلہ نے اپنی (صلاحیت واستعداد صحیح استعمال کر کے) موقف اجتہاد میں وسعت دی، فقہی نشوونما میں اضافہ کیا، اپنے اصولوں کی تشریح اپنے دلائل واضح اور اپنی صحت

اجتہاد ثابت کر کے انہوں نے افقِ اجتہاد کو زیادہ سے زیادہ وسیع اور کشادہ کیا، اس کے بعد انہوں نے متفرقات کو جمع کیا، مسائل منضبط کیے، اور اس طرح سبیلِ معرفت اور طریقِ تخریج کو آسان بنا دیا، اور غیر منصوص علیہ مسائل کے سلسلہ میں استنباطِ احکام کے کارِ دشوار کو سہل کر دیا۔

فقہائے حنابلہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ہر دور میں انہوں نے اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا اور دوسرے مذاہب سے اس میدان میں وہ ہمیشہ آگے رہے، انہوں نے اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں ہونے دیا، جب کہ دوسرے فقہا، صرف اپنے مسلک سے چپٹے رہنے ہی پر فخر کرتے تھے، انہوں نے اگر کتاب و سنّت کے نصوص کو اپنے ائمہ کے اقوال کے مخالف پایا تو ان میں تاویل کرنا گوارا کر لیا، لیکن اقوالِ ائمہ سے روگردانی نہیں کی۔ غرض کہ علمائے حنابلہ نے نہ تو شریعت کی وسعت کو تنگ کیا اور نہ ہی عقل پر تالے لگائے۔ ان میں مجتہدین عموماً موجود رہے، گو ہر دور میں نہیں، اور جب مجتہدین سے ان کا کوئی زمانہ خالی نظر آتا بھی ہے تو اس کی وجہ ہمت کی پستی ہے، دعوت الی التقلید اور جمود نہیں۔

مذہب حنبلی میں علامہ ابن تیمیہؒ، اور علامہ ابن قیمؒ جیسے اکابر رجال پیدا ہوتے رہے، جنہوں نے صحیح معنیٰ میں تجدید شریعت کا فریضہ انجام دیا، تجدید سے مراد وہ مفہوم نہیں ہے جو اس لفظ سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ دین سے بغاوت کر دی جائے اور شریعت سے آزاد ہونے کے طریقے تلاش کیے جائیں، بلکہ یہ ہے کہ اسلام کو اس کی اصلی صورت میں جلوہ گر کیا جائے، اور زندگی کے عناصر سے اس کو غذا پہنچائی جائے، اور زندگی کے واقعات و حقائق کو سامنے رکھا جائے، شئون فکر و اقتصاد اور اجتماع کو ثروتِ جدیدہ سے مالامال کیا جائے، تجدید نہ یہ ہے کہ محدثین کی مجرد طور سے تقلید کی جائے، نہ یہ ہے کہ متبدعین کی آنکھ بند کر کے پیروی کی جائے، بلکہ تجدید کے معنی یہ ہیں کہ قدیم کو بایں طور زندہ کیا جائے کہ وہ وقائعِ زندگی کی جلوہ نمائی کا مظہر بن جائے، تقلید فاسد جمود کے تانے بانے سے جو پھندا تیار کرتی ہے، تجدید اس پھندے کے ٹکڑے اڑا دیتی ہے، وہ بتاتی ہے کہ عاداتِ موروثہ کا نام "دین" نہیں ہے۔ علامہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور ان کے جلیل القدر شاگرد رشید علامہ ابن قیمؒ نے بھی کیا، اور حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں مجدد ایسا ہی ہونا چاہیے۔

مذہب حنبلی کا فروغ و ذیوع

بلاد اسلامیہ میں امام احمدؒ کے مذہب کو ماننے والوں کی تعداد کم ہی رہی ہے، یہاں تک کہ عہدِ ماضی میں کوئی دَور ایسا نہیں آیا جب ان کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ ہُوا ہو، اگرچہ اس مذہب میں بڑے بڑے علماء بکثرت پیدا ہوتے رہے، ان کی قوت استنباط و استدلال کا ایک دنیا نے لوہا مانا، جس عہد میں ہمتوں کی پستی زیادہ نمایاں نظر آتی ہے اس دَور میں بھی استنباط و استخراجِ مسائل کے سلسلہ میں علمائے حنابلہ کی حریّتِ نفس ممتاز و درخشاں دکھائی دیتی ہے۔ لیکن با ایں ہمہ یہ ماننا پڑے گا کہ ان تمام اوصاف و خصائص کے باوجود عوام میں اس مذہب کے ماننے والوں کی تعداد قلیل ہی رہی، چنانچہ ایسا کوئی زمانہ بھی نہیں جب ملّت کے سوادِ اعظم کی حیثیت سے یہ روشناس ہوئے ہوں، سوا اس کے زمانۂ قریب میں انہوں نے نجد میں اور بعد ازاں حجاز میں اپنا ایک مقام پیدا کیا، لیکن یہ بھی شروع دَور میں نہیں، قرنِ آخر میں۔ اگرچہ ان میں بڑے صاحبانِ علم و فضل پیدا ہوئے لیکن عوامی اتباع سے یہ محروم ہی رہے، یہاں تک کہ بعض لوگوں نے کہا

(اشعار کا ترجمہ)

(۱) لوگ کہتے ہیں امام احمدؒ کا مذہب ماننے والوں کی تعداد بہت تھوڑی ہے اور ہر قلیل (گروہ) حقیر ہوتا ہے۔!

(۲) لیکن میں ان سے کہتا ہوں، ٹھہرو، تم نے غلط کہا، تمہارا خیال باطل ہے، کیا تم نہیں جانتے کہ بلند پایہ لوگ کم ہی ہوتے ہیں؟

قلّتِ تعداد کیوں؟ قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس قلّتِ تعداد کا سبب کیا ہے؟ اصحاب فکر و نظر نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے، چنانچہ علامہ ابن خلدون اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مقلد تعداد میں بہت کم ہے، اس لیے کہ مذہب حنبلی اجتہاد سے بُعد رکھتا ہے، ان کے مذہب کی اصل خبر و روایت کی معاضدت ہے، ان کی کافی تعداد شام و عراق اور نواحی بغداد میں موجود ہے، روایتِ حدیث اور حفظِ سنت میں یہ دوسرے لوگوں کے مقابلہ پر زیادہ ممتاز اور نمایاں ہیں"!

لیکن ابن خلدون کی یہ توجیہ کچھ جچتی نہیں، اس لیے کہ ان کے دعوے کی بنیاد غیر صحیح ہے، یہ بات کون مان سکتا ہے کہ حنبلی مذہب قلیل الاجتہاد ہے؟ گزشتہ اوراق میں یہ بات ہم بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ یہی وہ مذہب ہے جس نے عدم نص کی صورت میں استنباط کا دروازہ کبھی نہیں بند ہو سکتا۔ اسی مذہب کے علماء ہیں جنہوں نے مصادر شرع سے اپنا ربط قائم رکھا، اور کتاب وسنت کے زیر سایہ استنباطِ مسائل کا کام جاری رکھا، اور کتاب وسنت کو پیش نظر رکھ کر مناسب اور موزوں احکاماتِ صالحہ وضع کیے، چنانچہ حکومتِ مصر نے جب احوالِ شخصیہ (پرسنل لا)، وقف، مواریث اور وصایا وغیرہ کے لیے ضابطے بنانے چاہے، تو اسے سب سے زیادہ مدد اسی مذہب سے ملی، چنانچہ اس نے حنبلی احکام کثرت سے اختیار کر لیے، بلکہ ایسی چیزیں بھی اس مذہب میں پائیں جو معمول بہ حالات میں سراسر "جدید" نظر آئیں۔

اور اگر ذرا دیر کے لیے ہم ابن خلدون کے اس دعوے کو تسلیم بھی کر لیں کہ مذہب حنبلی میں اجتہاد کی گنجائش بہت قلیل ہے۔ حالانکہ یہ دعویٰ ان حقائق سے متناقض ہے جو اس سلسلہ میں ہم پیش کر چکے ہیں مگر یہ بات ماننے کے لیے ہم تیار نہیں ہیں کہ عوام کسی فقہی مذہب کو اجتہاد کی قلت و کثرت کی بنا پر قبول کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ عوام اسی مذہب کو مانتے ہیں جس کا خوب پروپیگنڈا ہو، جس کے حلقہ بگوش ارباب اقتدار و اختیار ہوں، گویا عوام انہی "بڑوں" لوگوں کی پیروی کرتے ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ

عوام کی نگاہ میں کسی مذہب کو مقبول یا نا مقبول بنانے کے اسباب کچھ اور ہی ہیں، اور یہ اسباب کچھ اجتماعی سیاست سے وابستہ ہوتے ہیں۔ کچھ معاشرہ کے حالات سے، اور امام و مفتیوں کا ان سب سے ربط و تعلق بھی اس کی اشاعت یا عدمِ اشاعت کا سبب بنتا ہے، اجتہاد کی قلت و کثرت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا، اس لیے کہ عوام نہ دلیل کو سمجھنے اور پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں، نہ وہ کسی اجتہاد کی قوت اور ضعف سے آشنا ہوتے ہیں۔ وہ تو ان لوگوں کی پیروی کرتے ہیں جنہیں ثقہ ماننے اور عقیدہ و عمل میں کجی سے ان کو مبرا سمجھتے ہیں۔

ابن خلدون کی رائے غلط ہے

ابن خلدون نے مذہبِ حنبلی کے قلتِ اتباع کا جو سبب بتایا ہے اسے رد کر دینے کے بعد بھی یہ حقیقت تو بہر حال اپنی جگہ مسلّم ہے کہ اس مذہب کے ماننے والوں کی تعداد کم ہے، کیوں کم ہے اس پر ہمیں بحث و گفتگو کرنی چاہیئے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس گہر خیز مذہب کے ذیوع و اشاعت عام میں جو چیزیں رکاوٹ ثابت ہوئی ہیں ان میں ایک یہ بات بھی ہے کہ فقہ کے مذاہب اربعہ میں اس کا نمبر سب سے آخر میں آتا ہے۔ ایک اور سبب اس کی عدم اشاعتِ عام کا یہ ہے کہ امام احمدؒ، اور ان کے اتباع قرب سلطانی اور جاہ منصب سے دور بھاگتے تھے نہ اس کی تمنا کرتے تھے، نہ اس کے لیے سرگرداں رہتے تھے، نہ اپنے امام کی تقلید میں اسے پسند کرتے تھے، اس لیے کہ امام صاحب کا مسلک یہی تھا، اس کے برعکس اہلِ عراق کے درمیان مذہب حنفی اور اندلس مغرب اقصیٰ میں مذہبِ مالکی کے نشر و اشاعت کا راز یہ ہے کہ ان کے علماء اور قضاۃ، مناصب سے گریزاں نہیں رہے بلکہ ان پر فائز رہے، عوام کے درمیان مذہب حنبلی کے عدم فروغ کا ایک سبب یہ بھی ہے، گو اس مذہب کے علماء نے اجتہاد کا سررشتہ کبھی ہاتھ سے نہیں چھوڑا، اور اجتہاد کا فریضہ پورے خلوصِ نیت کے ساتھ انجام دیا۔

امام ابوحنیفہؒ کا جہاں تک تعلق ہے وہ قرب سلطان اور جاہ و منصب سے بیزار

تھے، انہیں منصب پیش کیا گیا، لیکن انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا، لیکن ان کے شاگردوں نے ان کی زندگی میں بھی، اور وفات کے بعد بھی منصبِ قضا سرکاری طور پر قبول کیا، امام زفرؒ نے، امام ابوحنیفہؒ کی حینِ حیات میں بصرہ کا منصبِ قضا قبول کر لیا، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ ہارون رشید کے دور میں قضا کے عہدہ پر فائز رہے، امام ابویوسفؒ دولتِ عباسیہ کے قاضیٔ اوّل تھے، لیکن امام احمدؒ نے کبھی کوئی منصب قبول نہیں کیا، اسی طرح ان کے بعد ان کے شاگردوں نے اس وضعداری کو پابندی کے ساتھ نبا ہا اور کوئی سرکاری منصب ایک عرصۂ دراز تک نہیں قبول کیا۔

ابن عقیل حنبلی کہتے ہیں:

"اس مذہب (حنبلی) سے خود اس کے حاملین نے انصاف نہیں کیا کیونکہ جس نے بھی علم میں کمال حاصل کیا وہی زہد وورع کو اختیار کرتے ہوئے علمی شغل ترک کر کے گوشہ نشین ہو گیا، بخلاف حنفیہ اور شافعیہ کے کہ وہ حصولِ علم کے بعد مناسب عہدوں پر فائز ہو گئے، اور اس طرح وہ عہدے ان کے درس و شغل علم اور شہرت کا سبب ہو گئے[1]"

ایک اور سبب عوام کے درمیان مذہب حنبلی کے عدمِ ذیوع واشاعت کا ایک بہت بڑا سبب یہ بھی ہے کہ امام احمدؒ کو اپنی زندگی میں ان کے اور متبعین کو ان کی وفات کے بعد جس قسم کے حوادث و مصائب سے دوچار ہونا پڑا، انہوں نے ردِ عمل کے طور پر حنابلہ میں عام طور پر تعصب پیدا کر دیا۔ اور انہوں نے نہایت سخت قسم کے تعصب کا مظاہرہ شروع کر دیا، پھر عالم کے تعصب کو تو کسی نہ کسی حد تک دلیل کے دامن میں پناہ مل سکتی ہے، لیکن عوام کا تعصب انہیں الفاظ کا پابند بنا دیتا ہے۔ وہ پھر مفہوم و مقاصد پر غور نہیں کرتے، الفاظ ہی پر قائم رہتے ہیں، جس طرح ہم دیکھتے ہیں، خوارج کا تعصب بھی الفاظ ہی پر قائم تھا، اور اس نے بھی قتل و غارت کی فضا پیدا کر دی تھی، اور وہ یعنی خارجی اس تعصب میں اتنے آگے بڑھ گئے کہ مخالف

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص ۵۰۵ - المدخل ص ۴۰

عقیدہ رکھنے والے مسلمانوں کا خون انہوں نے حلال سمجھ لیا۔

حنابلہ میں اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ان کا مخصوص فکر خواص سے عوام میں منتقل ہو گیا۔ تعصب کی یہ فضا امام احمدؒ کے آخری دورِ حیات میں شروع ہو گئی تھی لیکن ان کی وفات کے بعد، تو یہ بہت بڑھ گئی، بغداد اور عراق میں حضرات حنابلہ کے اس تعصب نے بڑی نازک صورت پیدا کر دی، مناقشہ اور پیکار کا موضوع خلقِ قرآن کا مسئلہ تھا، حنبلی عوام نے اس موضوع پر واقفیت کے بغیر جھگڑنا شروع کیا، نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ جو شخص قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا قائل ہو، اس کی بات قابلِ قبول اور اگر کوئی شخص اس مسئلہ پر تردد کا اظہار کرے، گو تحقیق کی غرض سے ہی کیوں نہ ہو تو اس کی بات رد اور ناقابلِ قبول۔

علامہ ابن قتیبہ نے جو اس زمانہ میں موجود تھے، ایک رسالہ میں بتایا ہے کہ یہ اختلافات کس طرح بڑھے، کیونکر انہوں نے نازک صورت اختیار کی؟ اور کس طرح ان لوگوں کے درمیان اس مسئلہ نے تیزی اور شدت پیدا کی، جو اس کو جانتے تک نہ تھے۔ اور جو باتیں کرتے تھے وہ تمام تر دلیل و برہان سے خالی ہوتی تھیں، اور کیونکر محدثین جن میں علمائے حنابلہ پیش پیش تھے، لوگوں کی تکفیر کیا کرتے تھے اور ہر اس شخص پر بدعتی ہونے کا حکم لگا دیتے تھے جو قرآن کے بارے میں ان کا ہم خیال نہ ہو۔

صفات کا نازک مسئلہ جب عوام حنابلہ میں جاری و ساری ہو گیا تو ان کے غلو سے کئی فرقے گمراہ ہو گئے۔ مثلاً حشویہ[1]، مشبہہ، مجسمہ وغیرہ۔ یہ کلامی خیالات رکھنے والے گروہ اپنی نسبت امام احمدؒ کی طرف ہی کرتے تھے۔ حالانکہ امام احمدؒ سے ان کا کچھ تعلق نہیں۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ عامۂ حنابلہ سب کے سب اسی طرح کی فاسد باتیں کیا کرتے تھے، لیکن بہر حال یہ صورتِ حال پیدا اسی لیے ہوئی کہ عوام ان مسائل پر غور و خوض کرنے

---

[1] معلوم نہیں یہ کہاں تک درست ہے۔ حنابلہ کے مخالفین کی کتابوں میں ان امور کا انتساب ان کی طرف ملتا ہے ورنہ خود حنابلہ بڑے زور سے تجسیم و تشبیہ کی تردید کرتے ہیں (حنیف بھوجیانی)

لگے جوان کے لیے مناسب نہ تھا۔

تاریخ کامل ابنِ اثیر کی شہادت

فروعِ فقہیہ تک میں حنابلہ کے تشدد نے نازک صورت پیدا کر دی، متعدد مواقع پر ان کے تشدد نے فتنہ وفساد کا رنگ اختیار کر لیا، شافعیہ نے خاص طور پر ان کا مقابلہ کیا اور ان کے تشدد کی مقاومت کی، ان کے تشدد کا مرقع اس فتنہ میں نظر آتا ہے جو ۳۲۳ھ میں رونما ہُوا تھا، اور جس کی تفصیل تاریخ کامل لابن اثیر میں اس طرح درج ہے:۔

"۳۲۳ھ میں حنابلہ کی قوت بڑھ گئی۔ ان کا اثر واقتدار عوام وخواص پر قائم ہو گیا۔ ان کی حالت یہ تھی کہ جس کے پاس نبیذ دیکھتے تھے اسے چھین کر بہا دیتے تھے، اگر کوئی مغنیہ نظر آجاتی تھی، اسے مارنے لگتے تھے، اور نغمہ وموسیقی کے آلات توڑ پھوڑ دیتے تھے، بیع وشرا کے معاملات میں بھی الجھتے تھے۔ لوگوں کو اگر عورتوں یا لڑکوں کے ساتھ آتے جاتے دیکھتے تھے تو معترض ہوتے تھے، اور وہیں روک کر سوال کرنے لگتے تھے۔ یہ تمہارے ساتھ کون ہے؛ اگر وہ ٹھیک ٹھیک بتا دیتا تو خیر، ورنہ اس کی شامت آجاتی، اور وہ بھی پٹتا، اور پیٹ پاٹ کر اسے پولیس کی چوکی میں لے جاتے، اور اس پر کارِ فحش کی گواہی گذران دیتے اور اسے سزا دلواتے۔ آخر حالات یہاں تک پہنچے کہ بغداد ان کی فتنہ سامانیوں کا مرکز بن گیا، چنانچہ بدر الخرشنی جو پولیس کا سب سے بڑا افسر تھا، دس جمادی الآخر کو گھوڑے پر سوار ہو کر بغداد کے دونوں کونوں پر پہنچا، اور اس نے حنابلہ کو حکم دیا کہ دو سے زیادہ آدمی جمع نہ ہوں، مناظرہ نہ کریں، امامت وہی شخص کرے جو نمازِ فجر اور مغرب اور عشاء میں بسم اللہ بآواز بلند پڑھے، لیکن اس کے باوجود فتنہ وفساد میں کمی نہیں آئی، ان کا شر اور فتنہ بڑھتا ہی رہا، جو اندھے مسجدوں میں پناہ گزیں تھے انہیں حنابلہ نے تیار کیا، اور جب کوئی شافعی ادھر سے گزرتا، یہ اندھے حسبِ ہدایت اپنے ڈنڈے لے کر اس پر ٹوٹ پڑتے اور خوب ٹھکائی کرتے، یہاں تک کہ وہ لبِ مرگ ہو جاتا۔

پھر الراضی کا فرمان صادر ہوا جس میں حنابلہ کے افعال کی مذمت کی گئی تھی، اور ان کے اعتقاد تشبیہ[1] وغیرہ پر لے دے کی گئی تھی۔ اس فرمان میں کہا گیا تھا کہ:

امیر المومنین الراضی خدا کی قسم کھا کر، اور اس قسم کی پابندی کا عہد کر کے کہتے ہیں کہ اگر تم اپنے اس مذموم مذہب سے دستبردار نہ ہوئے، اور گمراہی کی ان باتوں سے کنارہ کش نہ ہوئے تو پھر تمہارے ضرب شدید اور قتل و غارت، اور ہلاکت و ایذا رسانی کے دروازے کھول دیئے جائیں گے! تلواریں تمہاری گردنوں پر چمکیں گی، اور آگ تمہارے گھروں اور قیام گاہوں میں بھڑکا دی جائے گی۔[2]

اس تفصیل سے اندازہ ہوتا ہے کہ عامۂ حنابلہ کس طرح تشدّد اور سختی پر اتر آئے تھے، یہاں تک کہ حکومت کو سختی کرنا پڑی، اور شوافع ان کی مخالفت میں صف آرا ہو گئے، اور انہی کو ان دنوں حکومت کے ہاں قدر و منزلت حاصل تھی۔

ان حالات نے حنابلہ کے بہت سے دشمن پیدا کر دیئے اور ان دشمنوں نے انہیں نیچا دکھانے، ذلیل کرنے اور ان کی تعداد کم کرنے کی جدوجہد شروع کر دی، عوام بھی ان کے مخالف ہو گئے اور وہ فقہا بھی جو جدل و مناظرہ کے میدان میں سرگرم کار تھے، ہمارا مطلب شوافع سے ہے، علماء کلام بھی ان کے پیچھے پڑ گئے، خود بعض اہلِ سنت کو بھی — جب حنابلہ میں حشوی انکار نے جگہ پالی — ان سے بَیر ہو گیا، اور سب سے آخر میں حکومتِ وقت بھی اپنی پوری قوت اور طاقت سے ان کا استیصال کرنے پر تل گئی، اس طرح مذہبِ حنبلی کی اشاعت میں غیر معمولی رکاوٹ پیدا ہو گئی۔

حنبلی مذہب کے پیچھے رہنے کا ایک اور سبب

بلادِ اسلامیہ میں ایک اور سبب حنبلی مذہب کے پیروؤں کی تعداد کم ہونے کا یہ ہے کہ جب یہ مذہب پختت و پرز کے مراحل طے کر رہا تھا، مختلف

---

[1] جہاں تک حنابلہ کی کتابیں دیکھنے کا ہمیں موقعہ ملا ہے وہ عقیدۂ "تشبیہ" سے یکسر پاک ہیں، کیا عجب ہے کہ ان کے مخالفین کے پروپیگنڈے سے الراضی باللہ متاثر ہو گیا ہو اور فرقی تنازعات میں ایک دوسرے پر الزام تراشی مستبعد نہیں۔ واللہ اعلم (حنیف بھوجیانی)

[2] الکامل لابن اثیر ص۹۸ ج ۸۔

فقہی مذاہب لوگوں کے دلوں میں گھر کر چکے تھے، مذہبِ حنفی عراق میں پھیل چکا تھا مذہبِ شافعی حجاز، مصر اور شام میں اپنے قدم جما چکا تھا، مذہب مالکی مغربِ اقصیٰ میں پہنچ چکا تھا، امام احمدؒ کا زمانہ تمام ائمہ کے بعد کا ہے، ان کا مذہب دوسرے فقہی مذاہب کے بعد عالم وجود میں آیا۔

امام احمدؒ کے شاگردوں کے عظیم کارنامے

یہ ہیں وہ اسباب جن کے باعث یہ مذہب عوامی اور ہمہ گیر مذہب نہ بن سکا، اور حقیقت یہ ہے کہ اگر امام صاحب کے اصحاب اور شاگردوں کی وہ جماعت نہ پیدا ہوتی جس نے اس مذہب کے احکام و مسائل جمع کیے۔ اِفتا کی راہیں نکالیں، اجتہاد کو زندہ کیا۔ اصول اور قواعد و ضوابط مرتب کیے تو شاید یہ مذہب فنا ہو چکا ہوتا، جیسے شام میں امام اوزاعی کا مذہب اور مصر میں امام لیث کا مذہب فنا ہو گیا، اگر اس مذہب میں نسلاً بعد نسل وہ جلیل القدر علماء نہ پیدا ہوتے رہتے جنھوں نے ہر عہد اور دور میں فکر کی شادابی، اور کتاب و سنّت کے زیر سایہ افکار و نظریات کی حریت قائم رکھی تو ہمیں فقہ حنبلی سے وراثت میں وہ کارآمد اور گراں بہا چیزیں نہ ملتیں جو اصلاحِ اوقاف اور تنظیم وصایا و میراث کے سلسلہ میں ہمارے بہت سے دکھوں کا واحد علاج ہیں۔

مذہبِ حنبلی کہاں کہاں پہنچا؟

مذہب حنبلی شروع شروع میں عراق میں خوب پھیلا۔ ماوراء النہر کے بعض شہروں میں بھی اس نے فروغ حاصل کیا۔ بغداد میں کبھی کبھی اس نے خاصا غلبہ حاصل کر لیا، لیکن اس مذہب کے اتباعِ عامّہ کے اپنے تشدّد اور تعصّب نے وہاں اس کی رفتارِ ترقی روک دی، اور ایسے حالات پیدا کر دیئے کہ اس کے مقلدوں کی تعداد میں معتد بہ کمی ہو گئی۔

رہا مصر تو یہاں یہ مذہب ساتویں صدی ہجری میں پہنچا۔ سیوطیؒ اپنی کتاب "حسن المحاضرہ" میں حنابلہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"حنابلہ دیارِ مصر میں بہت کم ہیں، مصر میں ان کا کوئی نشان ساتویں صدی ہجری سے پہلے نہیں ملتا، عراق سے باہر بھی چوتھی صدی ہجری سے پہلے

یہ مذہب نہیں ظاہر ہُوا، اس زمانہ میں مصر پر عبیدیوں کی حکومت تھی۔ انہوں نے ائمہ مذاہبِ ثلاثہ کے پیروؤں کو قتل، جلاوطن اور تباہ کرنا شروع کیا اور مذہب رفض و شیعیت کو فروغ دیا، یہ کیفیت چھٹی صدی ہجری کے اواخر تک قائم رہی، اس کے بعد پھر دوسرے مذاہب کے لوگ آنے لگے۔ حنابلہ میں سے جو بزرگ سب سے پہلے پہنچے وہ عمدۃ الاحکام کے مصنف حافظ عبدالغنی مقدسی تھے۔"

سیوطی رح کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ عراق کے حدود سے چوتھی صدی ہجری سے پہلے حنبلی مذہب نے قدم باہر نہیں نکالا تھا، پھر یہ مذہب جب مصر میں آیا تو یہاں دولتِ فاطمیہ کا عروج تھا، پھر ایوبی تختِ حکومت پر متمکن ہوئے۔ ایوبی بادشاہ بڑے متعصب قسم کے شافعی تھے۔ انہوں نے دوسرے مذاہب سے پیکار کا سلسلہ شروع کر دیا، اور شافعی مذہب کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کو پنپنے کی اجازت نہیں دی، بجز اس صورت کے کہ وہ عوام کے دلوں میں جڑ پکڑ چکا ہو، جیسے مالکی مذہب کہ اسے وہ برداشت کرنے پر مجبور ہو گئے، حنبلی مذہب کو یہ نفوذ نہیں حاصل تھا اور چوتھی صدی ہجری میں حنابلہ اور شوافع کے مابین بغداد میں معرکہ آرائیاں ہو چکی تھیں، لہٰذا اب مصر میں شافعی مذہب کے سامنے حنابلہ کا چراغ جلنا کسی طرح ممکن نہیں تھا، پھر یہ بات بھی تھی کہ مصر میں حنابلہ سے پہلے ان کے تشدد اور تعصب کی داستانیں پہنچ چکی تھیں۔

پھر جب دولتِ ایوبیہ زوال پذیر ہوئی تو حنبلی مذہب کو مصر میں پنپنے کا موقع ملا، خطط مقریزیہ میں ہے:

"حنبلی اور حنفی مذہب کے لیے مصر میں گنجائش اس وقت نکلی جب دولتِ ایوبیہ زوال پذیر ہونے لگی۔"

دوسرے اقالیم میں مذہب حنبلی جو پہنچا اور پھیلا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہاں کے اربابِ اقتدار بھی اس کے حلقہ بگوش ہو گئے یا وہاں بڑی تعداد میں یہ پھیل گیا، بلکہ

واقعہ یہ ہے کہ اس کے اتباع ہمیشہ قلیل رہے البتہ تیسری صدی ہجری کے شروع میں اس مذہب کو بغداد میں پھیلنے اور ترقی کرنے کا خوب موقع ملا، لیکن بعد کی فتنہ جوئیوں اور ہنگامہ آرائیوں نے وہاں بھی اسے شدتِ تعصب کے باعث زوال آشنا بنا دیا۔

علماء حنابلہ میں بہت سے لوگ دمشق میں پناہ گزیں ہو گئے، کچھ دوسرے دیار و امصار میں پہنچ گئے، ان لوگوں نے مذہب کا قائم کیا، اس کی خدمت کی، نقل و تفسیر اور تخریجِ مسائل کا کام کیا،

ماضی کی محرومی کی تلافی ہو گئی ماضی میں یہ مذہبِ جلیل قلتِ اتباع کے باعث زیادہ پھیل نہ سکا، لیکن اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے عہدِ حاضر میں تلافی فرما دی۔ بلادِ حجاز کی حکومت کا وہ سرکاری مذہب ہے، تمام قضایا اور عبادات کا فیصلہ اسی کے احکام کے مطابق ہوتا ہے، یہ خدا کی طرف سے گزشتہ محرومی کا بہت بڑا صلہ ہے، بلادِ حجاز میں تمام معاملات و مسائل شریعت اسلامیہ کے مطابق نافذ ہوتے ہیں۔ شریعت کے فیصلے صرف خانگی اور ذاتی معاملات میں صادر نہیں ہوتے بلکہ حدود و قصاص کے معاملات میں بھی پورے طور پر شریعت پر عمل کیا جاتا ہے، وہاں شرعی حدود قائم ہیں اور شعائرِ اسلامی نمایاں ہیں، مالی معاملات سے متعلقہ مسائل بھی شریعت مطہرہ کی ماتحتی میں طے ہوتے ہیں، اور یہ تمام احکام اس مذہبِ جلیل کی فقہ سے حاصل کیے جاتے ہیں، وہاں ربا، ہر صورت اور ہر شکل میں، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر حرام ہے، اس میں نہ چالاکی کام آسکتی ہے نہ حکمتِ عملی، ظاہر و باطن ہر طرح سے ربا کا دروازہ بند کر دیا گیا ہے۔

وہاں صدقاتِ اسلامیہ حاصل کیے جاتے ہیں۔ مال کی زکوٰۃ جمع کی جاتی ہے، خواہ وہ کھیتی باڑی کی ہو، یا جانوروں کی، یا تجارت کی، یا نقد روپے کی یہی وجہ ہے کہ وہاں کی شرعی حکومت مضبوط و مستحکم بنیادوں پر قائم ہے اس کے ارکان مستحکم ہیں، ہر کونہ اور گوشہ میں لوگ پکار پکار کر کہتے ہیں کہ یہ سب سے بہتر شریعت اور نظام ہے جو خدا کی طرف سے لوگوں کے پاس بھیجا گیا ہے، کیفیت یہ ہے کہ لوگ جب

مہذب اور متمدن ملکوں میں قدم رکھتے ہیں تو نہ ان کی جان محفوظ ہوتی ہے نہ مال لیکن اس نظامِ شرعی کی بدولت صحرائے عرب میں حالت یہ ہے کہ اگر کسی کی کوئی چیز گم ہو جائے تو وہ اسے واپس مل جاتی ہے۔ ایک آدھ روز سے زیادہ وہ گم شدہ رہ ہی نہیں سکتی

حکومتِ سعودی کے ان کوائف کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ بلادِ عرب مدنیتِ فاضلہ سے اقرب ترین ہیں، کیونکہ ان میں رفاہیت کے باوجود اجتماعی برائیاں کم از کم ہیں موجود دنیا کی دوسری قوموں کی نسبت ان کے اخلاق عمدہ ہیں اور ان کا راستہ سیدھا اور صاف ہے۔ وہاں نیکی کی فراوانی ہے، فحش کاری اور غلبۂ شہوانی کا وہاں کہیں نام و نشان بھی نہیں

حنبلی مذہب حرمین شریفین اور تمام حجاز تک نجدیوں نے پہنچایا ہے، جب انہوں نے حکومت، شریف حسین کے ہاتھ سے چھینی اور اہلِ حجاز نے ایک عرصہ کی جہالت و ناواقفیت کے بعد احکامِ دین سے شناسائی حاصل کی، یہ مذہب آلِ سعود کا مذہب ہے جو نجد کے فرمانروا تھے۔ پھر عنانِ حکومت عبدالعزیز آلِ سعودؒ کے ہاتھ میں آئی اور وہ سارے حجاز کا فرمانروا بن گیا، اب نجدیوں ہی کو بیت الحرام کی دربانی کا شرف حاصل ہے، انہی کے ساتھ ساتھ مذہبِ حنبلی بھی نجد سے حجاز میں پہنچ گیا۔

یہ نجدی لوگ مذہبِ حنبلی سے وابستہ ہیں، ان کو "وہابی" بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ حنبلی عقائدِ فقہ ان میں امام محمد بن عبدالوہاب رحمۃ اللہ علیہ کے ذریعے سے پھیلے ہیں جو بارھویں صدی ہجری میں نمودار ہوئے تھے، اور وہ عقائد و فقہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے شدید طور پر متاثر تھے، اور اس میں شبہ نہیں کہ امام ابن تیمیہؒ عقائد میں جمہور مسلمین کے ہم نوا ہیں، وہ توسل اور وسیلہ کے قائل نہیں، وہ تقرب بالموتی اسے سخت روکتے ہیں، گو یہ وفات پائے ہوئے بزرگ اپنی زندگی میں کیسے ہی اہلِ صلاح و تقویٰ کیوں نہ رہے ہوں اور فقہیات میں امام ابنِ تیمیہؒ کا مسلک امام احمدؒ کے مذہب پر ہے، گو واقعہ یہ ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ بعض مسائل میں مذہبِ حنبلی سے منفرد ہیں جن میں وہ اپنی رائے اور بصیرت کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں اور ان میں وہ کسی کے مقلد نہیں ہیں، صرف کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کی پیروی کرتے ہیں۔

نجدیوں میں شدتِ تعصب کا وہی عالم تھا جو چوتھی صدی ہجری میں عامۂ حنابلہ میں پایا جاتا تھا، لہٰذا جب یہ پہلے پہل حکمران کی حیثیت سے حجاز پہنچے اور سدانت بیت الحرام کے منصب پر فائز ہوئے تو کبھی کبھی ان سے تشدد اور تعصب کی حرکتیں ظہور پذیر ہوئیں، لیکن ملک عبدالعزیز[1] مرحوم موصوف فرمانروائے نجد و حجاز کی فراست و معاملہ فہمی اور مسلسل محنت سے اب نجدیوں کی حدت اور شدت کم ہو گئی اور ان کے اوصافِ تقویٰ ظاہر ہو گئے ہیں۔ اب اللہ تعالیٰ نے ان میں فضیلتِ تقویٰ کے ساتھ ساتھ حسنِ معاملہ اور لطف و محبت بھی جمع کر دیئے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ ولی المومنین، فالحمد للہ علیٰ ذالک۔

رئیس احمد جعفری (ندوی) ۸۹۔ٹیگور پارک لاہور

۱۲ر جولائی ۱۹۵۶ء۔

---

[1] سلطان عبدالعزیز مرحوم کے انتقال کے بعد ان کا صاحبزادہ سلطان سعود اب ان کا جانشین ہے اور مقامِ مسرت ہے کہ اکثر معاملات میں وہ اپنے باپ کے نقشِ قدم پر ہے۔ خلد اللہ ملکہ وحماہ عن شر و اعدائہ۔ (حنیف بھوجیانی)

گورنمنٹ آف پاکستان سے باضابطہ رجسٹرڈ شدہ

تاریخ تفسیر و مفسرین

از

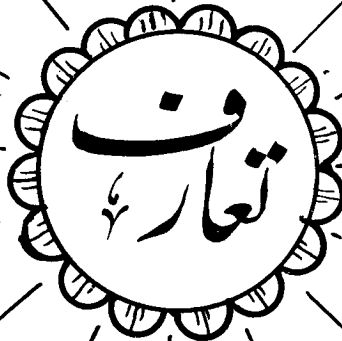
پروفیسر غلام احمد حریری (مرحوم و مغفور)

صدر شعبۂ اسلامیات

اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور پاکستان

صدر زرعی یونیورسٹی فیصل آباد پاکستان

آفسٹ ایڈیشن آفسٹ پیپر

تعارف

قیمت : ۲۰۰/ روپے

علم التفسیر قرآن کریم کے اساسی و بنیادی علوم میں سے ایک ہے مگر اس اہمیت کے باوصف علم التفسیر کی تاریخ پر اُردو زبان میں کوئی جامع کتاب موجود نہیں۔ زیادہ سے زیادہ چند رسالے ہیں جن میں بے حد تشنگی پائی جاتی ہے اور ان کو کسی طرح بھی علم التفسیر کی جامع تاریخ نہیں کہا جا سکتا۔

بڑی خوشی کی بات ہے کہ پاکستان کے مایۂ ناز مصنّف و مترجم پروفیسر غلام احمد حریری نے اس کتاب کو متعدد عربی کتب کی مدد سے مرتّب کیا ہے اور ہم اسے آفسٹ کی حسین وجمیل طباعت کے ساتھ آراستہ پیراستہ قارئین کرام کی خدمت میں پیش کرنے کا شرف حاصل کر رہے ہیں۔ کتاب ۱۸×۲۲/۸ کے سائز پر ۵۰۷ صفحات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب اپنے موضوع پر منفرد ہے اور موضوع زیر بحث کا کوئی پہلو تشنہ نہیں رہا۔ عہدِ رسالت سے لے کر تا عصرِ حاضر تفسیر قرآن کے سلسلہ میں جو کام ہوا اس کا پورا پورا جائزہ لیا گیا ہے۔ مختلف عصور وادوار میں جن جن مفسّرین نے اپنے مخصوص طرز و انداز میں خدمتِ قرآن کا شرف حاصل کیا ان کے سِیَر و سوانح کتاب کی تفسیری خصوصیات اور اس کے نمونے پیش کیے گئے ہیں۔

عربی زبان میں اس موضوع پر لکھی گئی کتب مثلاً التفسیر والمفسرون للذہبی، مناهل العرفان فی علوم القرآن للزرقانی، لبرهان زرکشی، الاتقان سیوطی مباحث فی علوم القرآن از ڈاکٹر صبحی صالح، وغیرہا کتب کے مواد کو اس کتاب میں سمو دیا گیا ہے۔ اس موضوع پر اردو زبان میں کسی جامع کتاب کا دستیاب ہونا تو الگ بات ہے یہ عربی کتب بھی پاکستان میں آسانی سے دستیاب نہیں جن میں اس موضوع پر مواد مل سکتا ہے۔ اسی لیے ایم اے اسلامیات کے طلبہ پرچہ اوّل القرآن کی تیاری کے لیے اس موضوع پر کسی جامع کتاب کے عرصہ سے طلب گار تھے۔ اس لیے یہ کتاب مرتّب کرکے پروفیسر صاحب نے جو خود بھی ایم اے اسلامیات کے سنیئر استاذ ہیں طلبہ پر بڑا احسان کیا ہے۔

کتاب کی جامعیّت اور پایۂ استناد کی بلندی کے لیے خود مرتّب کا نام ہی ضمانت ہے۔ موصوف پاکستان کے کہنہ مشق اُستاد ہیں اور عرصۂ دراز سے پاکستانی یونیورسٹیوں میں تدریس کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔ موصوف اُردو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے فاضل مقالہ نگار اور قریباً دو درجن کتب کے مصنّف مؤلف اور مترجم ہیں۔ ادارہ قبل ازیں آپ کی چھ نہایت ضخیم کتابیں شائع کرنے کا شرف حاصل کر چکا ہے۔

ہم امید کرتے ہیں کہ قارئین کرام اولین فرصت میں اس کتاب کا مطالعہ کر کے اپنی علمی تشنگی کو دُور کریں گے۔

★ لامع الدراری علی جامع البخاری

افادات حضرت گنگوہیؒ تعلیقات مولانا محمد زکریا (عربی)
دس جلدوں میں (سنہری ڈائی) قیمت روپے

★ عربی بول چال ______

از مولانا سجاد میرٹھی۔ قیمت روپے

★ تاریخ تفسیر و مفسّرین ______

ترجمہ:۔ غلام احمد حریری ایم اے۔ قیمت۔ روپے

★ حدیثِ رسُول کا تشریعی مقام ——— از مصطفیٰ اسباعی

ترجمہ غلام احمد حریری ایم اے

★ علوم القرآن ——— از ڈاکٹر صبحی صالح

ترجمہ حریری ایم اے

★ علوم الحدیث ——— از ڈاکٹر صبحی صالح

ترجمہ حریری ایم اے

★ اسلامی مذاہب ——— از ابوزہرہ مصری

ترجمہ حریری ایم اے

★ تزکیۂ نفس ——— از مفسّرِ قرآن مولانا امین احسن اصلاحی

★ معرکۂ ایمان و مادیّت ——— از ابوالحسن علی ندوی

★ اسلام اور لسانی عصبیت از ابوالحسن علی ندوی

بلند پایہ دینی کتب

تفاسیر

تفسیر اشرف الرحمن ۔ ایک جلد میں کامل

تفسیر ابن کثیر ۔ کامل ۵ عدد

تفسیر ثنائی ۔ ۳ جلد

تفسیر عباس ۔ ۳ جلد

تفسیر معارف القرآن ۔ کامل ۸ جلد

تفسیر ابن عباس ۔ کامل ۳ جلد

تفہیم القرآن ۔ کامل ۶ جلد

درس کامل قرآن ۔ کامل ۷ جلد

تفسیر حقانی کامل ۔ ۴ جلد

تفسیر احسن التفاسیر ۔ کامل ۷ جلد

تفسیر تدبر قرآن

تفسیر جواہر القرآن

تفسیر بیان القرآن

تفسیر عثمانی

تفسیر ماجدی

تفسیر حسینی

تفسیر عزیزی

تفسیر فیوض القرآن

تفسیر موضح القرآن

احادیث

بخاری شریف مترجم ۔ ۳ جلدیں

مسلم شریف مترجم ۔ ۳ جلدیں

ابو داؤد شریف مترجم ۔ ۳ جلدیں

ترمذی شریف مترجم ۔ ۲ جلدیں

نسائی شریف مترجم ۔ ۳ جلدیں

ابن ماجہ شریف مترجم ۔ ۳ جلدیں

مؤطا امام مالک مترجم ۔ ۲ جلدیں

مشکوٰۃ شریف مترجم ۔ ۳ جلدیں

بلوغ المرام مترجم

ریاض الصالحین مترجم ۔ ۲ جلدیں

تجرید بخاری مترجم

مؤطا امام محمد مترجم

معارف الحدیث ۔ ۵ جلدیں

مسند امام اعظم

کتاب الآثار مترجم

سنن دارمی اُردو

شمائل ترمذی

فتاویٰ

فتاویٰ عزیزیہ

فتاویٰ رشیدیہ

فتاویٰ عبدالحی

فتاویٰ ثنائیہ

فتاویٰ نذیریہ

فتاویٰ اہل حدیث

فتاویٰ رضویہ

فتاویٰ مظہری

احسن الفتاویٰ

فتاویٰ عثمانی

فتاویٰ امدادیہ

فتاویٰ عالمگیری

تحفہ اثناعشریہ

مشارق الانوار

تواریخ

تاریخ اسلام ۔ شاہ معین الدین ۔ ۴ جلدیں

تاریخ طبری اُردو مکمل ۱۱ جلدیں

تاریخ ابن خلدون اُردو ۱۱ جلدیں

طبقات ابن سعد اُردو ۔ ۸ جلدیں

تاریخ اسلام اکبر شاہ خان ۳ جلدیں

سوانح

سیرت النبیؐ شبلی نعمانی ۔ ۶ جلدیں

سیرت النبیؐ ابن ہشام ۔ ۲ جلدیں

رحمۃ للعالمین ۔ ۳ جلدیں

سید الکونین

سیرت رسولؐ

النبی الخاتم

سیرت مصطفےٰ

حیات امام ابن تیمیہ

حیات امام ابن قیم

حیات ابن حزم

حیات امام مالک

حیات امام ابوحنیفہ

حیات امام شافعی

حیات امام احمد بن حنبل

حیات ولی

حیات طیبہ

حیات الصحابہ ۳ جلدیں

متفرق دینی کتب

غنیۃ الطالبین
الفتح الربانی
فتوح الغیب
مذاق العارفین۔ ۴ جلدیں
شرح اسماء الحسنیٰ
اصحاب بدر
عالم عقبیٰ
عشرہ مبشرہ
الصلوٰۃ والسلام
تبلیغی نصاب حصہ اوّل، دوم
تقویۃ الایمان
صراط مستقیم
قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ
سیر الصحابیات
قصص القرآن۔ ۴ جلدیں
مسلمان خاوند
مسلمان بیوی
انیس الواعظین
تبلیغی جماعت کا تاریخی جائزہ
حیات المسلمین
بہشتی زیور

تہذیب نسواں
حصن حصین مترجم
ازالۃ الخفا
حجۃ اللہ البالغہ
حدیث رسول کا تشریعی مقام
علوم الحدیث
علوم القرآن
اسلامی مذاہب
تزکیۂ نفس
فضائل حج عکسی
فضائل درود شریف عکسی
معرکہ ایمان و مادیت عکسی
اکمل البیان
صلوٰۃ الرسولؐ
کتاب الفقہ۔ ۳ جلدیں
خزینۂ معارف
دعوت اسلام
فیوض یزدانی
ترجمان السنہ
حیات سید احمد شہید
نزہۃ البساتین
کیمیائے سعادت
حج مسنون

شہرۂ آفاق کتاب
گورنمنٹ پاکستان سے باضابطہ رجسٹرڈ شدہ ہے

حیاتِ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

مصنفہ
شیخ محمد ابو زہرہ (مصر)

ترجمہ
پروفیسر غلام احمد حریری ایم اے (مرحوم و مغفور)

تنقیح، تحقیق، تعلیق ـــــــ مولانا عطاء اللہ حنیف

سوانحی مرقع ـــ عصری پس منظر ـــ عمیق اجتہادات ـــ عالمگیر تفقہ

صفحات: ۸۰۷ ـــــــ بڑا سائز

قیمت: ـــ /۲۰۰ روپے